التراث والمنهج بين أركون والجابري



الدكتورة نايلة أبي نادر





الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

التراث والمنهج
بين أركون والجابري

التراث والمنهج
بين أركون والجابري

الدكتورة نايلة أبي نادر



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

أبي نادر، نايلة

التراث والمنهج: بين أركون والجابري/ نايلة أبي نادر.

٥٩٠ ص.

ببليوغرافية: ص ٥٧٩ ـ ٥٩٠.

١. التراث الثقافي. ٢. الفلسفة العربية. ٣. الثقافة العربية. ٤. الحضارة الإسلامية. أ. العنوان.

181.07

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»



الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/ يونيو ٢٠٠٨

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان

هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإهـــداء

إهـــداء أول

إلى الجامعة اللبنانية

إهداء ثانٍ

إلى كل من كفر بأسلحة الدمار الغبي،
وقبض على زناد الفكر النقدي
ليدكّ به صروح التعصّب والانغلاق والجهل
في كل مكان في العالم

المحتويـــــات

القسم الأول
خصوصية أركون في نقد الفكر العربي الإسلامي

القسم الثاني
خصوصيّة الجابري في نقد الفكر العربي

القسم الثالث

التراث والمنهج النقدي بين أركون والجابري

دراسة مقارنة

تقديـــم
المعنى الإسلامي: قلق السؤال

تتعين كل ثقافة، في عهودها المختلفة، في ألفاظ بعينها، ولا سيما في التي تكون خفيفة الحمولات عند تبنيها، ثم يُقبل القارىء عليها إقبال المطمئن إلى شرفة متينة وكاشفة. لفظ «التراث»، الذي يرد في عنوان كتاب الدكتورة نايلة أبي نادر (فضلاً عن المدونة التي تدرسها)، واحد من هذه، وله كيانه المخصوص في الثقافة العربية المعاصرة. لفظ ـ عماد: يستعاض به عما يتحدث عنه، في ما يخفي بقدر ما يظهر، العديد من الإشكاليات التي تشغل «رهانات المعنى»، فضلاً عن قلقه طبعاً. وهو لفظ ـ لو دقق القارىء ـ قد يقترب مما تسميه اللغة الإنكليزية أو الفرنسية في لفظي (Heritage) و(Patrimoine)، لولا أن هاتين اللغتين تطلبان من اللفظين تعيين الممتلكات المادية، فيما تطلب العربية من لفظها المستحدث تعيين الممتلكات «العقلية» (لو طلبتُ الاختصار). ولو تتبع القارىء مسار الألفاظ لتحقق كذلك من أن ما يشير إليه اللفظ العربي كان يمكن أن تسمّيه الإنكليزية أو الفرنسية بلفظي (Past) و(Passé)، فيما لا تعيره العربية المستعملة في الكتابة العربية المعاصرة اهتماماً يذكر.

ذلك أن ما تسعى إليه هذه الكتابات يوضحه الدكتور محمد عابد الجابري، بل يميزه عن حمولات لفظ آخر (هو «الميراث»)، مشدداً على أن ما يطلبه لفظ «التراث» هو تعيين أقرب إلى أن يكون «حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر». وهذا يدعو إلى السؤال: كيف يحدث ألا يكون الماضي (والماضي القريب واقعاً، ومن دون غيره) ماضياً، أي

مصنفاً ومرتباً في التاريخ؟ كيف يحدث أن مثل هذا الماضي مطلوب، بل إن له فاعلية منشودة يمكن اختصارها بأنها إلحاحات الجد في تمثلات الحفيد لما كان عليه، بل لما يطلبه منه؟

طلبتْ أبي نادر درسَ «التراث والمنهج» في كتابات المفكرَين الجابري ومحمد أركون، في مواجهة نقدية اتخذت شكل المقارنة، وتعينت في علاقات العقل بالخطاب في المقام الأول. وما درستْه كان يمكن أن يتركز في السؤال الفلسفي أو التاريخي، فيما تعين ـ على ما يتضح في الكتاب ـ في مساعي «التفسير» (على اختلافها وتنوعها، بين إسلامية قديمة، ومعاصرة في خطابات علوم الإنسان والمجتمع). فماذا عن العقل والخطاب؟

ما عنى الباحثة في كتابها تحدد في مسألة المنهج خصوصاً، على أنها ما يضيء العلاقات بين العقل والخطاب، كما تتبدى في كتابات أركون والجابري. وهي، لهذا الغرض، استقصت في البحث عن كتاباتهما، فضلاً عما كتب عنهما، ما يعد في حد ذاته مدونة ثمينة، تُظهر المجهودات الكبيرة التي بذلها هذان المفكران ـ وهما ناشطان في التأليف حتى أيامنا هذه ـ في نطاق اشتغالهما المشترك (الذي يفيض عن معنى الماضي ليتناول أيضاً النظر السياسي في الراهن). وهو لقاء بينهما طلبتْه وحققته بعد أن تنبهت إلى أنهما يجتمعان في ما يختلفان عليه، فبادرت إلى جمع مدونة اللقاء وأجرته، وبالعمل معهما أيضاً في لقاءات جانبية استكلمت بها «معاشرتها» (كما تقول) لنصوصهما. فهما يجتمعان في النطاق عينه تقريباً، مع بعض تعديلات في الحدود: إذ تذهب مساعي الجابري إلى ثقافات سابقة على الإسلام، فيما تذهب مساعي أركون صوب متون وثقافات أخرى، مثل المسيحية تحديداً، الماضية أو المعاصرة.

هكذا تناولت في كتابها، في ثلاثة أقسام كبيرة، «خصوصية المنهج» عند أركون (في القسم الأول)، ثم عند الجابري (في القسم الثاني)، مخصصة القسم الثالث والأخير لإجراء مقارنة بين حاصل الجهدين في الميادين المختلفة (بين دينية وسياسية وغيرها)، من دون أن تهمل «تلقي» المشروعين في الفكر المعاصر.

يجمع بين أركون والجابري، ابتداء من عناوين كتب لهما ومن استهداف خطتيهما التأليفية، «نقد العقل»، ثم يختلفان، إذ يلصق به أركون الصفة ـ المحدد: «الإسلامي»، والجابري: «العربي». وقد يجد بعض الدارسين في مثل

هذا الاختلاف مجالاً لتوسيع الشقة، واختلاف النظرة بينهما إلى موضوعهما المشترك ـ وفي هذا وجوه أكيدة من الصحة، إلا أن تباينهما قد لا يكون تبايناً واقعاً: إذ يشير عند أركون إلى جهة من التعريف بالعقل، وهي أنه عقل متشكل في سياق التجربة الإسلامية، ويشير عند الجابري إلى جهة أخرى من التعريف بالعقل، وهي أنه تعين بالعربية، لغة وقواعد وغيرها.

ومن المؤكد أن تباينهما في التعريف يتأتى كذلك من جهة أخرى، وهي جهة المتلقي نفسه والخطاب الموجه إليه: إذ يتوجه الجابري إلى المتلقي العربي تحديداً من دون غيره (ما يكتمل عنده بدعوته إلى القومية العربية)، ويتوجه أركون (وهو الكاتب بالفرنسية أساساً، وبالإنكليزية أحياناً، والمنقول إلى العربية) إلى المتلقي العربي والإسلامي وغيره (ما يقترب من مشروعات سياسية مثل الحداثة والعلمانية والديمقراطية). وما يستوقف في حالتيهما هو أن الجابري يقترب من الفلسفة (في تعبيراتها الكلاسيكية، وإن تحدث عن «الحفر» أحياناً)، فيما يقترب أركون من التاريخ (ولا سيما في أطروحته التي صدرت في كتاب عن ابن مسكويه).

قال نيتشه: «بأقوى ما في الحاضر من قوة علينا أن نفسر الماضي»، وهو ما سعى إليه المفكران، وإن تفاوت مسعاهما: حيث إن عمل الجابري اجتهد في تصنيف المعنى (بعد فحص ونقد)، فيما اجتهد أركون في زحزحة مرتكزات المعنى. وإذا كان الجابري توصل إلى خلاصات مبتكرة ومغرية في آن، فإن ما باشره أركون رسم أوضاعاً متجددة للسؤال نفسه، التي لها أن تكفل قيام المعنى قبل أن تبنيه. ولهذا يبدو مشروع الجابري «مكتملاً» (وهي صفة قد يجدها البعض إيجابية، والبعض الآخر سلبية)، ومشروع أركون «مفتوحاً» (وهو ما يقال في هذه الصفة أيضاً).

ويمكن القول بأن مسعاهما يشكل أوسع تجربة كتابية، بعد مساعي طيب تيزيني وحسين مروة وأدونيس وحسن حنفي وغيرهم، في هذا النطاق، فضلاً عن سعيهما إلى تمكين خطابيهما من أسس ومرتكزات تجعل الخطاب يفكر في ما يقوم به قبل أن يقدم عليه. وما يمكن أن يشار إليه في هذا النطاق هو أن هذين المسعيين ما كان لهما أن يقوما لولا حاصل الدراسات الاستشراقية والغربية عموماً، وهو ما يضمره الجابري وإن كان لا ينكره، وهو ما يعلن عنه أركون في نوع من التفاعل البنائي الصريح. هذا ما يجعل من هذين الإسهامين ـ

على اختلاف بينهما، وبيننا وبينهما ـ جهداً مزيداً في إدخال التاريخ الإسلامي وقضاياه في «التاريخية».

ولكن هذا لا يمنع من طرح السؤال، بل من القول: ما كان له أن يكون في «ذمة التاريخ»، أي مركوناً في ماضويته، تحول إلى شاغل راهن، ومقلق؛ ومن طلب المقارنة في هذا النطاق تنبه إلى أن انشغال هؤلاء المفكرين بسؤال الماضي وبمساعي تفسيره لا يخفف أبداً من «ظلامية» مسألة المعنى في السياق الإسلامي الراهن. وما كان له أن يكون محل تأريخ وتصنيف، في عداد العلوم والمقاربات القديمة، انتهى إلى أن يكون سؤال الراهن. وما كان له أن يشغل جهود الكاتبين، في نطاق «رهانات المعنى» (أي تمكين الكتابة من السؤال، من شروطه، من قيام علله وأسبابه) اختفى، بل يبدو خفيف الحضور والفاعلية في البحث العربي، بدليل إقدام جامعات عديدة على شطب «الفلسفة» من أقسامها الجامعية (وهو ما يشمل «الجمالية» بدورها في معاهد الفنون وكلياته).

كتاب الدكتورة أبي نادر وفّر للقارىء العربي قراءة جامعة ودقيقة ومعمقة لمشروعي أركون والجابري، ولما يتعداهما (بما فيه المحجوب فيهما)، بما يجدد السؤال التي تنهي به كتابها: «وتبقى الحداثة الهدف المنشود».

شربل داغر

بيروت، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨

شكــر

أرغب في البداية أن أُرسلَ ورودَ الشكرِ والامتنانِ إلى أفرادِ جَنَيتُ من بساتنهم أطيب الثمر، وتركوا في ذاكرتي ووعيي أعمق الأثر.

أتوجّه أوّلاً إلى البروفسور محمد أركون الذي رافق مسيرتي منذ زمن، مقدّماً كلّ النّصح والدّعم المعنوي، بعناية أبويّة لافتة. لم يبخل في تزويدي بما قد يفيد بحثي. إنه بمنزلة الأب الفكري والصديق المُحبّ الذي كان حاضراً، ولا يزال، متابعاً حتى التفاصيل الدقيقة، ومطمئناً إلى أبسط الأمور. كما أُرسل وردة شكرٍ إلى الصديقة توريا، زوجته، على استضافتها لي، ومحاولتها توفير أكبر قدر من الراحة والمساعدة المفيدة منذ العام ١٩٩٨.

أشكر بالعمق الدكتور محمد عابد الجابري على تعاونه معي، واستضافتي بهدف محاورته في مسائل مهمة تخصّ دراستي. لقد عمل على إزالة بعض الصعوبات، مرحّباً وداعماً.

أتوجّه بالشكر أيضاً إلى استاذي الدكتور جيرار جهامي الذي رافق رحلتي الجامعيّة منذ العام الأوّل، وتابع عملي هذا مرشداً وناقداً ومصوّباً. وضع خُبُراته الواسعة في خدمة الأطروحة وتدعيم مداميكها. له منّي التقدير والاحترام، هو الذي لم يوفّر جهداً بُغية إنجاز هذا العمل.

أذكر من كان شاهداً على خطواتي الأولى في مجال البحث الأكاديمي، فكان المشرف الدّاعم لمشروع الماجيستير، والموجّه المنفتح الذي لم يبخل عليّ، مقدّماً أفضل ما حصّله من معارف ومناهج وخبرة. اشكر الدكتور وليد الخوري الذي لم يكن بالتالي بعيداً عن وضع المداميك الأولى لمشروع الدكتوراه، ولا عن مختلف المراحل التي مرّ بها.

أشكر عميقاً الدكتور شربل داغر على التقديم الذي خصّ به عملي هذا، هو الذي جعل من اللغة والشعر والجماليات موضوعات يتمّ التطرّق إليها من زاوية المناهج النقدية الأكثر حداثة. فمنذ أن علم من البروفسور أركون عن تحضيري أطروحة حول المنهج النقدي وهو لم يوفّر فرصة لدعم وتسهيل إنجاز هذا العمل.

أودّ أن أقدّم وردة شكر إلى كل من زوّدني بمقالٍ أو دراسةٍ تفيدُ موضوعي، وإلى كلّ من أهداني حيّزاً من وقته، مجيباً عن أسئلتي، ومحجّماً المساحة الضبابيّة التي واجهتني.

أرسل أجمل الورود إلى عائلتي الحبيبة فرداً فرداً، إذ لم يوفّر أحد منهم أيّ جهدٍ من شأنه أن يمدّني بالدعم اللازم، والدفء المثمر.

إلى كلّ من سعى من بعيدٍ أو قريبٍ إلى التخفيف من مشقّة البحث، وإلى إنجاز هذه الأطروحة، ألف شكرٍ وشكر.

تمهيـــد

يوم دخل أرسطو دار حضارة الشعر والأدب الفصيح، والعلوم الدينية المؤسّسة على البيان، بكل ما للمعلّم الحذِق من سطوةٍ، مدجّجاً بهالةٍ تحيط بمقولاته وتركيباته المنطقية المنطقية، بدأ التأسيس الفعلي لجدلٍ سوف يحتدم تباعاً بين أهل الحكمة وأهل الشريعة. حدث ذلك بدعم مأمونٍ كان قد حبك حلماً مأزوماً بإشكالية أربكت الفكر آنذاك: لمن الأولويَّة، أللعقل أم للنقل؟ علامَ يجب تأسيس البحث عن الحقيقة الحقّة، والحكم الصائب؟ أي طريق هي الأصوب، وأي نظام هو الأسلم؟ انقسم مفكّرو الإسلام إلى ثلاثة فرق، تبيّن في ما بعد أن واحدة فقط هي الناجية. هنالك من ناصر النقل وهبّ مدافعاً عن الشريعة. وهنالك من حاول التحيّز للعقل مسخّراً ما لديه دفاعاً عن الحكمة. وهنالك من آثر الحلّ الوسط فادّعى التوفيق بين العقل والنقل. لكن في نهاية الأمر مالت الكفّة في اتجاه نصرة الطريق القويمة المتمثّل بالأرثوذكسية الدينية التي تمتلك وحدها حقّ التأويل والتشريع والتعليم. فانكفأت جماعة المنطق والحكمة التي لم تُقدّر لها النجاة، منعزلةً في إحدى زوايا متحف تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بانتظار من يأخذه حنينُه صوبها فيقوم باستحضارها مجدّداً، ليحوّلها أنموذجاً يُحتذى، وأصلاً يُقاس عليه. لقد أعادت الفرقة الناجية ترسيم حدود الفكر، وتأسيس مقولاته، وتحديدَ مساره، قابضة بيدٍ من حديد على ما هو مسموح التفكير فيه، فوسّعت بذلك مساحة المستحيل التفكير فيه والخوض فِي غماره، وقلّصت صلاحيّات الذهن العربي في التأمّل والإبداع.

ثم دارت الأيام ومرّت...

ثم دارت ومرّت، إلى أن فوجئ تاريخ الفكر العربي الإسلامي بألْويةِ

النهضة تُرفع عالياً، متدافعةً نحوه من دون هوادة، حتى إنه وجد نفسه حائراً في كيفية تأريخ كل هذه النهضات المتتالية وتحقيبها وفق الأصول. الجميع يريد النهوض، والبعث، والإصلاح، والتغيير، والدخول من باب الحضارة العريض. لا أحد يرضى بأقلّ من فعل التدشين، وكأن السباق محتدمٌ بين النهضويين في سبيل إحراز لقب الفاتح الأكبر لعصر الأنوار العربي. ازدحمت العناوين العريضة، واشتبكت المشاريع الفريدة، لم يعد جائزاً البقاء في وضع الانحطاط والنكوص والخيبة. ولكن. . .

ما الذي نتج بعد ذاك؟ هل انطوى الليل العربي الطويل؟ عل استفاق الوعي وقفز في اتجاه المراجعة النقدية وتحقيق الإصلاح؟

زادت الهوّة اتساعاً بين الفكر والواقع، بين النخبة المثقّفة المنهمّة بالإصلاح والأكثرية الغارقة في الأميّة والعَوَز. انشغل الإنسان العربي بتحرير بطنه من الجوع، وأرضه من الاحتلال، وآخرته من نار جهنّم، ولم يعد لديه متسّع من الوقت لتحرير عقله من قيود الاتّكال الدائم على أنموذج سبق. فالقضايا التي يناضل من أجلها مصيريّة، أخرجته من ذاته، وأنسته ضرورة الغوص في التأمّل والبحث المعمّق عن مكامن الضعف والأسر والظلام. لقد بات فعل النقد، ممارسة برجوازية، لحَفنةٍ من المفكرين، تمركزوا في القمم، فلوّحتهم شمس الأنوار، وأخصبت أقلامهم، لكنّهم شبهُ معزولين، أو مقموعين أو منفيين. حُكِم على بعضهم بـ «التواصل المستحيل»، إن شرقاً أو غرباً، فحاصرتهم الغربة أنّى رحلوا. نجد هذا البعض يحنّ إلى أيام العصر الذهبي، حين بزغ فجر المناظرات الفكرية، والمناقشات الفلسفية، بعيداً عن سيف التكفير، وأحكام الرِّدة. إذ إن اليوم، وعلى الرغم من زوبعة النهضات المتتالية، لا نزال متخلّفين عمّا شهدته الحضارة العربية الإسلامية، بخاصة في القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي.

الغريب في الأمر، كيف أن الفكر العربي يعاند التغيير، مخالفاً بذلك أبسط قواعد الطبيعة، إذ إن كل ما ينبض بالحياة معرّض بفعل مرور الزمن للتبدّل. إن الإشكالية التي شغلت الفكر منذ زمنٍ ليس بقريب، والمتمحورة حول العلاقة بين العقل والنقل، لم تفعل فيها الأيام الدائرة أمراً يُذكر، لقد بقيت على حالها مع تبديلٍ طفيفٍ طاول الألفاظ. فبدلاً من الإشكالية التي طرحها الزوج النقل/ والعقل، صار هنالك إشكالية التراث/ والحداثة. أو الشرق/ والغرب، أو اللامعقول/ والمعقول. وكأن في عملية استبدال المصطلحات هذه

حمايةً من الوقوع في التكرار والاكتفاء بالاجترار. وكأن كلّ الانهمام الفكري والقلق المعرفي منصبّان عبر الأجيال في إطار إيجاد حلّ لمشكلٍ مستعصٍ يفوق القدرات الذهنية لدى البشر.

برزت في خضم المعارك المستعرة والمواجهات الملتهبة جهودٌ أرادت أن تكسر طوق التكرار، وتحدّ من صلاحية القياس على «أنموذج سلف»، ساعيةً قدماً نحو إعادة قراءة الماضي من منظور مغاير، ومحاولة الابتعاد عن الأيديولوجي في اتجاه المعرفي. لقد عمل كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري في سبيل الكشف عن جذور التراث العربي الإسلامي في طبقاته المتراكمة وعن آلية اشتغال العقل الذي أنتجه. سعى كلّ على حِدى، من خلال اعتماد المنهج النقدي، إلى تحديد مواضع الخلل في التعاطي مع هذا التراث، وإبراز مكامن القوة والإبداع فيه، مع الوعي بالفارق الزمني الذي يفصل اليوم عن الأمس. لقد تبيّن لنا أن الرابط الأساس الذي يجمع بين مفكرَينا يكمن في هذين المصطلحين: التراث والمنهج. وإذا أردنا أن نزوّد دراستنا بعنوان رديف لاخترنا ما يلي: «مشكلة المنهج في قراءة التراث لدى أركون والجابري». أراد الاثنان العمل في حقل التراث تنقيباً، وحدّدا الدخول في الحداثة هدفاً. لكن بدا لنا في نهاية المطاف، إن ما جمع بينهما بالتحديد هو الذي قد فرّق بينهما. فالأوّل، أي أركون، لم يضع حدّاً يؤطّر حقل عمله داخل التراث، إذ اعتبر أن كلّ ما قد أنتجه العقل العربي ـ الإسلامي شفهياً أو كتابياً، فلسفياً أو دينياً، يجب التوقّف عنده، والبحث في أسسه، مع الانتباه إلى المسكوت عنه، واللامفكر فيه. أما الجابري فقد حصر عمله بالثقافة العالمة. كما إنه وضع منذ البداية خطاً أحمر منع قلمه من تجاوزه، حاصراً بذلك إطار بحثه بالعقل العربي وحده وبما أنتجه في إطار البيان والعرفان والبرهان، إذ إن العقل اللاهوتي لا يعنيه، وهو يعفي نفسه من أي مهمّة تطاول الإصلاح الديني الذي له أربابه.

هذا على صعيد التراث، أما على صعيد المنهج، أو الأداة التي استخدمها كلّ منهما لإنجاز مشروعه فالاختلاف فيه واضح. إن قارئ نصوص أركون يبدو له أن المؤلّف يعمل ويستكشف تباعاً أدوات حفره محاولاً توظيفها في المكان المناسب، عندما تدعو الحاجة. فالمنهج يتبلور تباعاً عند أركون، كما إن الخطوة الأولى هي التي توجّه الثانية أو تغيّر مسارها. بينما قارئ نصوص الجابري يشعر وكأن الخطوط العريضة قد رُسمت مسبقاً، والنتيجة قد حُدّدت

سلفاً، لأن الهدف واضح في ذهن المؤلّف منذ البداية: إنه الإعلان عن عبقرية ابن رشد، وتفوّقه، وتميّزه في زمن كان الفكر قد تحجّر فيه داخل قوالب محدّدة. أراد الجابري أن يثبت منذ بداية مشروعه النقدي الرباعي الأجزاء، إن التراث العربي قد عرف العقلانية والروح النقديّة على يد ابن رشد تحديداً، ولا شيء يحول دون إعادة بثّ هذين المفهومين طالما أنهما ليسا بغريبين عنّا.

وكأن النتائج واضحة المعالم قبل الشروع بالنقد لدى الجابري، بينما تبقى ملتبسة ومستورة لدى أركون، نستشفّها تباعاً مع تقدّم البحث وتطوّر مراحله. كذلك نجد على صعيد المنهج تمرّس أركون في مناهج علوم الإنسان والمجتمع واللغة التي تبلورت حديثاً في الغرب، مع محاولة الاستفادة منها، إلى أبعد الحدود، من خلال توظيفها في البحث ضمن إطار التراث العربي الإسلامي. لقد سمح لعقله أن يطرق باب المقدّس، والمستحيل التفكير فيه مستعيناً بيد الأنثروبولوجيا الدينية، والسيميائيات واللسانيات. حمل همّ الكشف عن المغالطات التاريخية، وعن عملية الخلط بين النص الأول ـ أي الخطاب القرآني ـ والنصوص الثواني ـ أي التفاسير والاجتهادات الفقهية والكلامية ـ إلى حدّ المساواة بينهما. ميّز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، وبين الوحي والدين، مشرّعاً الأبواب أمام طرح الأسئلة الشائكة التي تستفزّ الفكر وتحثّه على رفض التقوقع داخل ما قد رسمته السلطة الرسميّة في زمن محدّد. عمل جاهداً على إبراز المنحى التاريخي للعقل الإسلامي، ما يفسح المجال لاستيعاب تبدّل المكان والزمان، وإخضاع الأحكام الصادرة عن علماء الدين إلى الظروف التاريخية والاجتماعية المحيطة بهم في حقبة معيّنة. لم ينظر إلى الحقيقة باعتبارها جوهراً جاهزاً ونهائياً إنما كـ «مجموع آثار المعنى» التي يقدّمها «نظام الدلالات الإيحائية» المستعملة من قبل مختلف الأفراد والجماعات. إنها بمثابة «تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقاً لكي يحلّ محلّه تركيب جديد، أي حقيقة جديدة»[١].

نشير في سياق الكلام على المنهج إلى أن الجابري قد أعلن منذ بداية مشروعه عن تبنّيه للإبستمولوجيا، واعتماده النقد الإبستمولوجي بغية التمكّن من تفكيك بُنى العقل العربي والكشف عن مكوّناتها. لم يشأ الدخول في مضمار

---

(١) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ١٦٦.

علوم الإنسان والمجتمع التي لم تحصر عملها بالعقل والعقلانية فقط، إنما انشغلت بتحليل القصص الديني، والوعي الأسطوري، والخيال، والرمز، والعلامة، والشعيرة الدينية، وكيفية الاحتفال داخل مجتمع ما. . . إلخ. كل هذه الانشغالات لا تطاول العقل بالمعنى الأرسطي للكلمة، من منظور الجابري، لذا فهي لا تعنيه، إذ إنه أراد الاهتمام بالعقل من دون سواه، متأثّراً بفكر كانط وهيغل، على حدّ تعبيره.

صحيح أن أركون والجابري توجّها نحو التراث بحثاً، وحفراً، وتفكيكاً، لكن من موقعَين مختلفين، وبأدواتٍ متباينة. لذلك، كان من البديهي أن تأتي النتائج مغايرة. فما يراه أركون ضرورياً وأساساً، إذ لا يجوز البدء بأيّ مشروع قبل إنجازه ـ كنقد الفكر الديني على وجه التحديد ـ لا يجد الجابري نفسه ملزماً به، ويقصيه عن دائرة اشتغاله، مكتفياً بالجانب المعرفي. من هنا برز الخلاف على نقد العقل العربي أم العقل العربي الإسلامي.

كذلك، إن ما يضعه أركون في خانة الارتقاء والإبداع والخروج من الأطر الضيّقة، يصفه الجابري بالظلامية والتخلّف والانصياع إلى أحكام اللاعقل. فما يسميّه أركون بـ «المخيّلة الإبداعية العرفانية»، وما نتج منها من خطاب مميّز، أفرز معجماً لغوياً وتقنياً خاصاً، يحطّ الجابري من شأنه، ويضعه في إطار «العقل المستقيل» الذي تخلّى عن مهامه خاضعاً لألاعيب الرمز والخيال والمجاز.

إن ما يصوّره أركون تجلّياً للإنسيّة العربية في القرن الرابع الهجري، وللعقلانيّة المعبّرة عن عطش الروح للمعرفة والفهم، مع السجستاني ومسكويه والتوحدي والعامري وغيرهم، يعتبره الجابري انتقاصاً من مستوى التفكّر العقلي، والتجريد الفلسفي لصالح المقابسات والأدبيات الشائعة. هذا التدهور في الإنتاج الفكري قد أوقفه لاحقاً مفكّرو المغرب العربي، وبخاصة كل من ابن رشد وابن خلدون.

انْهمّ أركون بإبراز أهمية المفكرين الثواني الذين لم يسطع اسمهم عالياً، بينما انكبّ الجابري على المفكرين الأول، الذين كانت لهم المكانة المرموقة فكرياً واجتماعياً، وأهمّهم ابن رشد.

رأى أركون في نظرية خلق القرآن وأولوية العقل على النقل لدى المعتزلة، خوضاً في معترك الحداثة قبل حدوثها بكثير، بينما فسّر الجابري الأمر بأنه

صراع سياسيّ يهدف إلى إثبات موقعٍ على الخارطة السياسية مستخدماً القمع بحق معارضي هذه النظرية.

كذلك أصرّ أركون في أكثر من مناسبة على تبيان كيف أن العلمنة ليست بغريبة عن تاريخ الفكر العربي الإسلامي الذي عَرف بعض التجارب مع المأمون والمعتزلة وابن حنبل ومعاوية، حيث تمّ فيها الفصل، ولو بشكلٍ جزئي، بين الروحي، والزمني، واستخدام الاجتهاد العقلي، والنظر في الإنسانَ «بصفته كائناً منخرطاً في الوجود المعاش والمحسوس»[٢]. نجد في المقابل أن الجابري يرفض استخدام مصطلح العلمنة، وينصح بعدم الخوض فيه، لأنه غريب عن التجربة العربية، مفضّلاً استخدام مصطلح الديمقراطية والعمل على ترسيخه في الأذهان والأعيان. يرى أن الديمقراطية أقرب إلى العقل السياسي العربي والفكر الذي أنتجه من العلمانية ذات المنشأ الغربي.

واضحٌ مما تقدّم أن اختلاف الموقع والأدوات المنهجية لدى أركون والجابري قد أدّى إلى تمايز بيّنٍ في النتائج. نترك لمن يريد التعمّق في ذلك أن يطّلع على القسم الثالث من هذه الدراسة حيث المزيد من التفصيل حول ما قد ميّز بين مشروعَي أركون والجابري النقديّيْن.

قد يسأل البعض عن سبب اختيارنا البحث بـ «خصوصيّة المنهج النقدي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، مع العلم أننا حصرنا بحثنا بإسمَين فقط هما محمد أركون ومحمد عابد الجابري. لقد حدّدنا في العنوان التزامنا بنصوص هذين المفكرين. لكن لماذا اخترنا أركون والجابري من دون سواهما؟

لم ندعِّ البتة، على مدى صفحات هذه الدراسة، إنه بالإمكان حصر المنهج النقدي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بما قدّمه أركون والجابري فقط. إذ لا يمكن لأحد أن يتغاضى عن وفرة الإنتاج في هذا المضمار من قبل أسماء لامعة في عالم الفكر العربي الإسلامي، لا نحن، ولا سوانا يستطيع إلغاءها أو تهميشها. وقد عمدنا إلى التوقّف عند بعض هذه الأسماء في التمهيد (ص ٣٢ ـ ٣٣)، بعد أن كنّا قد برّرنا نقاط اختيارنا لمفكرْينا الآنفيّ الذكر. على الرغم من أن أركون والجابري يشيران، في أكثر من نص، إلى أن كلاً منهما

(٢) محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ١٢٨.

يقوم بعمل تدشيني في هذا الحقل أو ذاك مفتتحَيْن مجالات جديدة للتنقيب، فإن ذلك لم يجرّنا إلى إعطائهما وكالةً حصرية تخوّلهما احتكار مهمّة النقد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. لكن ضرورة البحث تقتضي تحديد المسار، وضبط النصوص التي يجب تحليلها، والسعي إلى هدفٍ لتحقيقه، ضمن إطار مؤلَّف واضح المعالم.

لقد أردنا بعد أن قدّمنا لموضوعنا بتحديد مفهوم النقد بعامة، ولدى أركون والجابري بخاصة، إن نفرد قسماً لكل مفكرٍ على حِدى، نعرض فيه أبرز المفاصل النقدية التي تميّز بها مشروعه، ونحلّل المسار النقدي الذي اتّبعه في مقاربة الفكر العربي الإسلامي، مكرّسين القسم الثالث لدراسةٍ مقارنة، نبرز فيها مكامن الفصل والوصل، ونستخلص النتائج التي توصّلنا إليها عبر سنيّ بحثنا. اعتمدنا في دراستنا «منهجيّة مثلّثة الرؤوس» تبدأ بالوصف الذي يليه التحليل، لكي نهيّئ الطريق للمقارنة، الأمر الذي سمح لنا أن نبحث، في نهاية المطاف، بالنتائج النظرية والعملية، ضمن خاتمة عملنا فيها على تقويم مجمل ما قدّمه المشروعان النقديان من طروحات وإنجازات.

لحظ الدكتور جورج كتّوره في تقريره عن هذه الدراسة وقت قدمت كأطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، أن «الفصل ظلّ تاماً بين العلمَين المشار إليهما»، متمنّياً «دمج المواضيع وبحثها بمقارنات أوّلية قبل الوصول إلى النتائج والوقوف عندها». إن هذا الاقتراح القيّم كان قد راوَدَنا في أثناء صياغة البحث، لكننا قد فضّلنا الفصل بين القسمين لأن المقارنة بينهما ليست وحدها الهدف الأساس لدراستنا. أردنا أن نقدّم رصداً دقيقاً لمسار كلٍ من مفكرَيْنا من خلال تتبّع خطواتهما النقدية من بداية المشروعين النقديَين ولغاية آخر ما توصّلا إليه. فإذا اعتمدنا المقارنة منذ الفصول الأولى، لكنّا، بحسب اعتقادنا، قد عرقلنا تسلسل العرض الذي توخّينا الدّقة فيه، لإيصال فكر علمَيْنا بصيغة منسجمة ومترابطة، علماً بأننا كنا قد تطرّقنا إلى مفكرَيْنا معاً في المقدّمة والخاتمة وفي أكثر من موضع من القسمين الأول والثاني.

بقي أن أتوقّف عند أبرز الصعوبات والمشاكل التي واجَهَت عملي، حاولت حصرها بنقتطين:

١ ـ عندما بدأت بصياغة نص الدراسة كنت على يقين من أن كل خطاب يقتضي وجود مرسِل ومرسَل إليه. فطرحتُ على نفسي سؤالاً: إلى من يتوجّه

عملي هذا؟ من هو القارئ الذي أحمل إليه عصارة ما قرأت فأطلب منه مشاركتي همّي المعرفي؟ إذ إن أخذ المخاطب بالاعتبار يشكّل أحد أبرز شروط التواصل السليم. هل إني أتوجّه فقط إلى خمسة من خيرة المختصّين بقضايا الفكر العربي الإسلامي المعاصر اختارتهم إدارة الجامعة اللبنانية لتقويم عملي؟ أم إلى قلّة قليلة من الباحثين الأكاديميين المنشغلين بالفكر العربي الإسلامي في موطني؟ أم إلى طلّاب المعرفة الذين يودّون إنجاز بحث ما في مادة محدّدة؟

التبس الأمر في ذهني، إذ إن ما يراه الباحث المتبحّر استطراداً، يجده طالب المعرفة فرصةً لتدعيم ثقافته، وما يعتبره الأول تكراراً، يشكّل بالنسبة إلى الثاني مناسبة لترسيخ ما كان قد ورد سابقاً وغفل عنه. من الذي يجب أن يراعيه طالب الدكتوراه ساعة يشهر قلمه في وجه الصفحة البيضاء؟ لو كانت هويّة قرّائي محدّدة منذ البداية، لجاءت الصيغة النهائية لعملي مغايرة عمّا هي عليه. بتعبير آخر، لو أني عرفت مثلاً أن قرّائي هم فقط المختصّون في قضايا الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لوفّرت على نفسي وعليهم عناء مواكبتي على مدى ما يقارب الثلاث مئة صفحة، تطلّبت صياغتها متسّعاً من الوقت، ومجهوداً فكرياً للإحاطة بمعظم ما أصدره وما زال كل من أركون والجابري. أما لو كان المرسل إليه محدّداً بالطلّاب الجامعيين لكنت أضفتُ مثلاً العديد من الشروحات، وأكثرت الغوص في المفاهيم والمناهج الغربية التي استفاد منها مفكرَيْنا، وبخاصة أركون. من هنا كان على فعل الكتابة أن يراعي هذا اللبس في تحديد المخاطب، ويجمع بين الاحتمال الأول والثاني، فيتقدّم إلى المخاطب بصياغة تأخذ بالاعتبار تبحّر المتخصّص وعطش طالب المعرفة في آن.

٢ ـ يشتكي الطالب عادة من قلّة المصادر والمراجع التي من شأنها أن تقدّم له الإفادة الضرورية لإنجاز عمله. أما في ما يتعلّق بموضوع دراستي، فالأمر مغاير. إذ إن المؤلّفات كانت ولا تزال تنهال عليّ بوفرة، لدرجة أني اضطررت إلى أن أضع حدّاً زمنياً أقف عنده، لكني سرعان ما كنت أبدّله، وأعاود فعل القراءة، حتى إنه في الأيام القليلة الماضية أعلمني أركون بصدور كتابه الجديد عن دار (Vrin): *«Humanisme et Islam Combats et propositions»*، وآخر يتناول فكره عن دار الطليعة للباحث التونسي مختار السخاري، بعنوان **نقد العقل الإسلامي**. كذلك هي الحال مع الجابري الذي كان يُصدر في بعض

الفترات أكثر من كتاب في السنة الواحدة، ناهيك عن جورج طرابيشي الذي ما زال يقصف بمؤلفاته على جبهة نقد العقل العربي، وآخرها ما صدر عن دار الساقي بعنوان **العقل المستقيل في الإسلام**[٣].

❋ ❋ ❋

لا بد أن نوضح بعض الأمور قبل المباشرة بقراءة هذه الدراسة التي أردنا المنهج النقدي موضوعاً لها. لِمَ أركون والجابري تحديداً؟ ولماذا الانكباب على نظمهما المنهجية؟

بدأت مسيرتي مع الفكر العربي الإسلامي المعاصر عندما اطّلعت على فكر محمد أركون وقرأت على وجه الخصوص كتابه **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** الذي يتضمّن أسس مشروعه النقدي، وركيزة تصوّره لكيفية مقاربة التراث العربي الإسلامي، وتفكيكه للعقل الذي أنتجه. كما إنه يحتوي على نقد الرؤية الاستشراقية التي عالجت إشكاليات هذا التراث ببرودة، متبّعة المناهج الكلاسيكية في القراءة، مستبعدة في الوقت عينه ما شهده الغرب الأوروبي من طفرة على صعيد المنهج النقدي، ومن تبحّرٍ في تطبيق هذا المنهج على الفكر الديني المسيحي أو اليهودي. لقد تجاهل عدد كبير من المستشرقين مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع واللغة، وتعاطوا مع الفكر العربي الإسلامي بمعزل عنها. من هنا كان ردّ أركون عليهم في العمل على تأسيس ما يسمّيه بـ «الإسلاميات التطبيقية» كمقاربة علمية موضوعية حديثة لهذا الفكر، وذلك بعد نقده منهج الإسلاميات الكلاسيكية الذي اتّبعه معظم المستشرقين.

ثم اطّلعت في ما بعد على كتابه الصادر بالفرنسية تحت عنوان *Pour une critique de la raison islamique*، فأدركت حينها أن ما كتبه أركون في البداية لم يُنقل كاملاً إلى العربية، إذ إن **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ليس ترجمة لكل نصوص الكتاب الأول. فالحكمة والحذر والدراية أُخذت في الحسبان، لأن القارئ العربي لم يكن بعد مستعداً لتقبّل الفكر النقدي الحديث والمعاصر بخاصة.

دفعني حماسي أن أسجّل في العام ١٩٩١ موضوع رسالة الماجيستير تحت

---

(٣) جورج طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي**، ٤ ج (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦ ـ ٢٠٠٤)، ج ٤: **العقل المستقيل في الإسلام** (٢٠٠٤).

عنوان «مدخل إلى دراسة فكر محمد أركون». وانكببت منذ ذلك الحين على النهل من معينه، إن قراءة، أو حواراً مباشراً عبر السفر إليه ـ أو تبادل الرسائل معه ـ فترسّخ لديّ اقتناع حثّني عن ضرورة أن أكتب بالعربية، فأنقل إلى الطالب الجامعي العربي، أهم ما توصّل إليه الفكر النقدي من إنجازات تعنيه مباشرة، وهو بأمسّ الحاجة إليها، لصقل منهجية ذاتية ذات طابع شرقي.

كان محمد أركون المفكّر إنساناً سخياً معي، فزوّدني بكثير من المصادر والمراجع التي اطّلع عليها، كما أجاب بإسهاب عن معظم أسئلتي، ووضع بين يديّ نصوصه الفرنسية التي لم يكن قد نشرها بعد، أو هي في طور النشر. قدّم لي النصح، من خلال توجيه ملاحظاته حول المخطّط العام لمشروع الدكتوراه الذي سنحت لي الفرصة أن أناقشه معه، بخاصة في الباب المتعلّق بفكره.

إن إعداد رسالة الماجيستير التي أنجزتها في العام ١٩٩٤ قد كشف لي عن رغبة في المزيد من التعمّق في المنهج النقدي كما يمارس في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وكان أن اخترت المقارنة بين منهجَي كل من أركون والجابري النقديَين لأسباب عدة أبرزها:

١ ـ لأنني كنت قد قرأت كل ما كان قد نقل إلى العربية من مؤلّفات أركون، بالإضافة إلى ما توفّر لدي من كتب ونصوص فرنسية له. كما إني كنت قد اطّلعت على أبرز ما كتب فيه أو عنه، ما سهّل عليّ متابعة تحليل ما فاتني من مضامين.

٢ ـ لأن الجابري يحمل هو الآخر مشروعاً نقدياً يبغي الحفر والتفكيك من أجل الدخول في الحداثة، مشيراً إلى العديد من الثغرات في الفكر العربي، ومبرزاً في الوقت عينه مزايا ما توصّل إليه هذا الفكر بخاصة في المغرب العربي.

٣ ـ لأن الاثنين قد جعلا من التراث العربي الإسلامي حقلاً شاسعاً للتنقيب والبحث، وأقاما فيه ورش حفر لم تنتهِ فصولاً بعد. هذا ما جعلني آخذ حذري من إطلاق الأحكام المبرمة.

٤ ـ لأن الاثنين همّهما الحضاري متقارب، فالأوّل ـ أي أركون ـ يبغي العمل على إدخال الإسلام في الحضارة العالمية دخولاً فاعلاً، وعدم الاكتفاء باستيراد الحضارة، وردّ الفعل على ما تنتجه، أو بتهميشها وكأن شيئاً من قبيلها

لم يحصل. إنه يعتقد بقدرة الإسلام والمسلمين على المشاركة في إنتاج الحضارة، والتفكير في الكثير من الأمور التي تهمّ الإنسان.

أما الجابري فيرى أن النقد الذي يمارسه ضروري من أجل تحقيق «استقلال الذات العربية»، وإسهامها في العقلانية العلمية المعاصرة، وذلك من خلال قراءة «جديدة» يقدّمها لتاريخ الفكر العربي، تبلورت في مشروعٍ نقدي للعقل العربي، له أسس معرفية وأيديولوجية واضحة.

٥ ـ لأن الاثنين ركّزا أسساً منهجية لإعادة قراءة التراث في ضوء علوم العصر وحاجاته الثقافية، فغدا مجمل ما يكتبانه يشكّل محور دراسات ومقالات ومناقشات عدّة. إن شهرة أركون قد تنامت في أوروبا وأمريكا، فهو اليوم مرجعية فكرية إسلامية لا يمكن أن يتجاهلها الغرب. كذلك إن شهرة الجابري قد عمّت العالم العربي، فأقبل العديد على قراءة ما يكتب، ودليلنا على ذلك عدد الطبعات التي يصدر فيها الكتاب الواحد لديه، ومدى ما يتصدّى لأفكاره النقّاد سلباً أم إيجاباً.

نود أن نتوقف هنا عند فارقٍ مهم يميّز بين كتب أركون المنقولة إلى العربية والتي اعتمدناها كمرجع أساس نعود إليه في دراسة النص الأركوني، وبين كتب الجابري. لم يمارس أركون التأليف المباشر بالعربية، إنما كتبه هي عبارة عن عملية توليف، يختار النصوص التي يبغي أن تنقل إلى العربية، ليجمعها تالياً بين دفتي كتابٍ صادرٍ بلغة الضاد. إنه يعلن مراراً عن تحمّله مسؤولية كتبه العربية، كما إنه يعي تمام الوعي صعوبة المهام التي أوكلها إلى تلميذه ومتلقّف أفكره هاشم صالح. إذ ليس من السهل نقل المصطلحات من بيئة فكرية ومنظومة لغوية إلى بيئة أخرى، ومنظومة غريبة عنها. عندما توقفت الحضارة العربية عن الإنتاج الريادي، لم يعد من المألوف فعل إبداع المصطلحات أو تطويرها، أو إغناء اللغة والفكر بالطروحات الجديدة.

أما الجابري فقد كتب بالعربية من دون أم يمرّ نصه في مختبر الترجمة الذي قد يشوّه أو يجمّل أو يحوّر النص المنقول. لم يواجه الجابري مشكلة الترجمة هذه، بقدر ما واجه مشكلة «تبيئة المفاهيم» الغربية، والمصطلحات التي استعان بها من أجل بلورةٍ أفضل لمشروعه النقدي. إنه عمل على جعل المصطلح الغربي الغريب عن البيئة العربية، أقرب إليها، ويعبّر بالتالي عن همومها.

تجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من عدم تأليف أركون كتبه العربية

تأليفاً مباشراً فهو قد اطّلع على ترجمتها ـ في كثير من الأحيان ـ مُدقّقاً ومصحّحاً، علماً بأن ترجمات هاشم صالح، تحمل ـ باعترافه هو ـ ثغرات عديدة عمل وما زال يعمل على معالجتها. لذلك نجد فرقاً كبيراً بين ما نقله صالح بدايةً وبين آخر ما تمّ نشره بالعربية. إن نص هاشم صالح بات أقرب إلى الأذن العربية مثلاً في **معارك من أجل الأنسنة**، أكثر منه في **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. واضح هو الجهد الذي يبذله المترجم هنا في سبيل إيصال فكر المؤلف ومنهجه على حقيقتهما.

لم نشأ في هذه الدراسة أن نكرّر ما سبق أن أوردناه في رسالة الماجيستير، لذلك جاء التركيز هنا على أمور المنهج أكثر منه على عرض الفكر الأركوني والتوقّف عند مضمونه. لكن الأمر كان مختلفاً مع الجابري، إذ كان علينا أن ننشغل بمنهجه انطلاقاً من كيفية معالجته لأبرز الموضوعات التراثية. لذلك سوف يجد القارئ، إن القسم الأول المتعلّق بخصوصية أركون في نقد الفكر العربي الإسلامي هو أصغر حجماً من القسم الثاني الذي يعالج خصوصية الجابري في نقد الفكر العربي.

كذلك إن أسلوب الجابري في التحليل والنقد مختلف عن أسلوب أركون. فالأول يعرض بإسهاب ما يودّ نقده، ويكثر من النصوص التراثية ومن المقاربات التي سوف يناقشها، الأمر الذي يطيل مساره النقدي ويوسّع مخطّطه الفكري. من هنا يأتي الحديث عن منهج الجابري في نقد العقل العربي مسهباً أكثر منه كلاماً على منهج أركون في نقد العقل الإسلامي. ثم إن أركون قد اعتمد في كثير من الأحيان على التكرار اعتقاداً منه أنه يتوجّه إلى «أبناء قصّار» في معرفة الحداثة. فكان عليه كأستاذ أن يعيد ويعيد لعلّ التكرار يحول دون ضياع أفكاره أو سوء فهمها. فما كان علينا إزاء هذه الظاهرة إلا أن نختصر، لأننا على يقين من أن قرّاء هذا النص هم من الجامعيين الذين لا يحتاجون إلى مزيد من التكرار. فاكتفينا بالعمل في القسم الأوّل، على تبسيط ما تقدّم به لدى أركون، واختصاره قدر المستطاع، فأكثرنا من الشروحات وأوردنا العديد من التعليقات، علّنا نسهم من خلال ذلك في إيصال فحوى المشروع النقدي لديه بخصوصيّته وبأبرز مفاصله.

يبقى أن نشير إلى أن كون مفكّرينا اللذين اخترنا مشروعَيهما أنموذجاً للبحث في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، هما في أوج عطائهما الفكري، إن ذلك

كان له الأثر الإيجابي فينا، إذ تمكّنا من مرافقة انتاجهما عن كثب، والتقينا بهما، كلاً على حِدى، أكثر من مرة، وتناقشنا مطوّلاً، وبخاصة مع محمد أركون الذي حاورناه في مناسبات عدّة. لكن هذا الوضع أسهم، إلى حدّ ما، في تأخير إنجاز بحثنا هذا، لأنه كان علينا أن نتتبّع آخر ما يصدر لهما أو عنهما. كنا نضع في كل مرّة حدّاً زمنيّاً لعملنا، يغطي حقبة معينة من إنتاجهما الفكري، لكن سرعان ما كان يصدر لهما كتاب يغيّر من مخططنا بعض الشيء، ويحثنا على إعادة تحديد إطار العمل. ونحن، إلى غاية إنجاز هذه الصفحات، نعلم أنه قد يفوتنا بعد الكثير مما كتب ونشر عن أركون والجابري. لكن اكتفينا بالعمل المباشر على النصوص التي توافرت بين أيدينا، فحلّلنا معظم كتب الجابري باستثناء ما صدر له مؤخراً من تحقيق لكتب ابن رشد، أو بعض المقالات المنشورة. كما بحثنا في كل ما نقل لأركون إلى العربية، مع عدد كبير من النصوص الفرنسية التي سلّمنا إياها، وقسم لا بأس به مما نشر له في الصحف الأجنبية والعربية تباعاً، بالإضافة إلى اطّلاعنا على ما توفّر لدينا من كتبه الفرنسية.

قبل أن ندخل في تقديم دراستنا هذه، علينا أن نشير إلى أن مشروع نقد الفكر العربي الإسلامي، ومسألة البحث في الخطاب الديني وفي كيفية تأويله، موضوعان يشغلان حيّزاً كبيراً من الإنتاج الفكري العربي المعاصر. هناك العديد من المفكرين الذين انخرطوا في مشاريع نقدية طاولت العقل العربي كما النص الديني. نذكر على سبيل المثال لا الحصر المحاولات التأويلية التي قام بها نصر حامد أبو زيد للخطاب الديني، والطروحات التي قدّمها حسن حنفي من أجل بلورة موقفٍ جديدٍ من التراث القديم. كما نشير إلى العمل على تجديد المنهج في قراءة التراث و«تجديد العقل» لدى طه عبد الرحمن. كذلك لا يمكن أن نغفل عن الجهود التي بذلها عبد الله العروي في مقاربة **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، وفي تسليط الضوء على **العرب والفكر التاريخي**. نذكر أيضاً في هذا السياق المحاولة التي قام بها صادق جلال العظم بهدف **نقد الفكر الديني** منذ بداية السبعينيات، والقراءات التي قدّمها عبد الهادي عبد الرحمن «في توظيف النص الديني» من خلال البحث في **سلطة النص**، وفي **عرش المقدّس**. كما نذكر هشام غصيب في سؤاله النقدي **هل هناك عقلٌ عربي؟** كما نلفت الانتباه إلى **مشروع الرؤية الجديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** الذي قدّمه طيّب تيزيني، وإلى دراسة **الظاهرة القرآنية**، والبحث في **شروط النهضة** اللذين أنجزهما مالك بن نبي.

كذلك نود أن نشير في ختام هذا التمهيد إلى أن العديد من المفكرين المعاصرين قد تناولوا بالبحث والنقد مشروعَي أركون والجابري[٤]. لقد اطّلعنا على مقاربات نقدية عديدة، سوف نأتي على ذكرها تباعاً، بخاصة في القسم الثالث، حيث سنتوقّف عند مقارنة المشروعين النقديَين، وعند كيفية تلقّي كلّ منهما على حدى. لقد أثار كلّ من أركون والجابري ردود فعلٍ مختلفة لدى المفكرين، ما استوجب الرّد، والرّد على الرّد في بعض الأحيان، كما حصل بين جورج طرابيشي والجابري مثلاً. نذكر أبرز الذين بحثوا في مشروعَي أركون والجابري معاً: جورج طرابيشي، وكمال عبد اللطيف، والزواوي بغورة. وهناك من اهتمّ أكثر بمشروع أركون، فألّف فيه محلّلاً ومنتقداً، مثل: علي حرب، ورشيد بن زين، وغيرهما.

كذلك هناك من انشغل بأدقّ التفاصيل التي ميّزت «نقد العقل العربي» عند الجابري مثل: يحيى محمد، وبخاصة جورج طرابيشي. لا ندّعي في عملنا هذا أننا قد أحطنا بكل ما كُتب ويُكتب حول نقد الفكر العربي الإسلامي، ولا بكل ما يُنشر حول مفكرينا: أركون والجابري. لكننا كنّا حريصين على ذكر كل من أفادنا في تسليط المزيد من الضوء على الموضوع الذي اخترناه عنواناً لهذه الدراسة؛ ونحن نأمل في متابعة المسير وإكمال ما فاتنا في المستقبل القريب.

---

(٤) من أجل الاطّلاع على عناوين المؤلفات التي بحث فيها أصحابها أما في مسألة المنهج ونقد التراث والخطاب الديني، وإما في تقويم مشروعَي أركون والجابري، انظر قائمة المراجع المختلفة في هذا الكتاب.

مقدمـــة عامـــة

مشكلـة المنهـج في قـراءة التـراث

يشكّل فعل النقد الجوهر المحرّك للفكر الفلسفي، وللعقل القلق الذي يبحث عن المعنى. إنه الدافع الأساس الذي يؤدّي إلى بلورة ما هو جديد، واستكشاف ما هو محجوب. إنه كالأفق يدعو القوة العاقلة إلى الانطلاق قدماً نحو ما هو أبعد، من دون التوصّل إلى القبض على الحقيقة كاملةً وسجنها بين دفّتي كتاب، بشكل نهائي. للنقد شروط يعمل من خلالها، قد تكثر أو تنقص وفقاً لما يفرضه المفكر على نفسه أو ما يفرضه المناخ المعرفي والاجتماعي عليه. للنقد أهداف أهمها يتراوح بين الهدم، والغوص في العمق، وكشف النقاب عمّا أُريد حجبُهُ، والحفر، وتسليط الضوء على الزوايا المظلمة، والتهيّؤ من أجل تشييد بناء جديد، والانخراط في مشروع الحداثة الفكرية ودخول ركب الحضارة العالمية. للنقد موضوعات تتعدّد تبعاً لتنوّع المجالات الثقافية التي ولجها الفكر البشري عبر التاريخ، لذلك فهي تتطرّق إلى الأدب مثلاً، والشعر والدين والأخلاق والسياسة، وإلى النفس والمجتمع والفن، وإلى العقل والمعرفة والفلسفة على وجه الخصوص.

للنقد مناهج عمِلَ على تأسيسها العقل واحداً تلو الآخر منذ أن بدأ بطرح الأسئلة المؤشكلة التي تحمل في طيّاتها قلق المعنى، وهمّ التوصّل إلى الحقيقة الحقّة، وعدم الاكتفاء بالإجابات التي قُدّمت سابقاً. ومع دخول الفكر مرحلة الحداثة والعبور في ما بعد إلى نقدها، تبلورت في الغرب مدارس منهجية عديدة تعتمد النقد أساساً لها، فنتج من ذلك أن طُرحت مصطلحات غير مألوفة

في حيّز التداول الفكري واللغوي، شغلت المفكرين ودفعتهم إلى المزيد من الانخراط في المشاريع النقدية المتعدّدة الأبعاد، حتى غدا النقد عنواناً عريضاً يكلّل الإبداعات الفكرية الحديثة والمعاصرة.

من هنا جاء انشغالنا في هذه الدراسة بالمنحى النقدي بعامة، وبما عرفه الفكر العربي الإسلامي المعاصر من طفرة نقدية في الآونة الأخيرة، بخاصة. إن أول ما لفت انتباهنا، منذ أن بدأنا العمل في إعداد ما يلزم من أجل كتابة الدراسة، الفرق الشاسع بين المراجع الغربية التي تبحث في مصطلح النقد والمنهج النقدي، وبين المراجع العربية التي تفتقر إلى هذا المنحى. الأمر الذي دفعنا بالطبع إلى التساؤل عن سبب غياب أو تغييب «النقد» عن الموسوعات والقواميس التي اهتمّت بالحضارة العربية الإسلامية وبإنتاجاتها اللغوية والفكرية. نذكر هذا على الرغم من أن تاريخ هذه الحضارة قد عرف المناظرات والمقابسات والمناقشات، وشهد ولادة فرق كلامية عدّة قامت على المحاججة والجدل في ما بينها، من دون أن نغفل هنا ذكر الفكر المعتزلي في صراعه مع السلفية والإشكاليات التي طرحها محاولاً إيجاد حلّ لها. كذلك نود أن نشير إلى النقد الذي مارسه الغزالي بحق الفلاسفة المشّائين وعلى رأسهم ابن سينا، كما نذكر أيضاً الرّد النقدي الذي وجّهه ابن رشد إلى صاحب كتاب **التهافت**. لقد عرف الفقه أيضاً مدارس عدّة اختلفت في ما بينها معتمدة سلاح النقد من أجل إثبات مقدّماتها وتبرير نتائجها. إن ما وجدناه في المعاجم العربية القديمة لا يتجاوز ما ذكرته موسوعة **لسان العرب** في شأن مادة ن. ق. د. حيث نقرأ أن «النقد: خلاف النسيئة. النقد والتناقد: تمييز الدراهم وإخراج الزَّيْف منها. وناقدتُ فلاناً إذا ناقشته في الأمر. ونقَدَته الحية: لدغته». بينما نجد في المقابل أن هناك مقالات ودراسات جمّة حول مصطلح (Critique) في القواميس والموسوعات الغربية ترصد تاريخية، وتتبّع تفرّع معانيه وتعدّدَ استعمالاته في سياقات مختلفة عبر حقبات زمنية معينة.

إن النقد يعني لغة، إذاً، النقاش، كما يفيد التمييز بين شيئين أحدهما أسوأ من الآخر من أجل الفصل بينهما، كذلك فهو مرادف للدّغ أي للأذية. إذا عدنا إلى هذه المعاني اللغوية الثلاثة نجد أن النقد كما مورس على المستوى الفكري في الثقافة العربية الإسلامية مغيّب في الظاهر. لكن لا بأس إذا غصنا قليلاً في هذه المعاني لكي نرى أنها كانت حاضرة في الممارسات الفكرية داخل هذه الثقافة. فالنقاش كان مستعراً إن على الصعيد الكلامي أو الفقهي إبّان فترة طويلة

من تاريخ الفكر الإسلامي حول موضوعات شتّى طاولت العقيدة والشريعة والممارسة اليومية للدين. كذلك كان النقاش ملتهباً في المناظرات التي شهدتها القرون الوسطى بين أهل الظاهر مثلاً وأهل الباطن، أو بين علماء النحو وعلماء المنطق.

أما في ما يتعلّق بالتمييز بين أمرين من أجل الفصل بينهما، فإن ذلك كان رائجاً في مختلف الاجتهادات الفقهية والتنظيرات الكلامية في سبيل التوصّل إلى حكم صائب يحتفظ بالجيّد ويهمّش الرديء، أو بتعبير آخر يميّز بين الحق والباطل.

أما في ما يخصّ اللدغ أو الأذية، فإنه يمكن أن يعني ممارسة النقد السلبي أي النقد الذي يهدف إلى التشويه والإدانة والقمع والهدم والتجريح من دون الانشغال بالمنحى الإيجابي الذي من شأنه أن يفتح آفاقاً جديدة للفكر.

إن النقد بهذا المعنى منتشر أيضاً وقد عرفته ساحة الفكر العربي، وعانته، لكن ما يهمّنا في هذا السياق هو أن فعل تلقّي النقد يتمّ وكأنه لدغة حيّة، أي أن المفكر الذي تعرّض فكره لأي مجهود نقدي إيجابي أو سلبي، غالباً ما يقع عليه وقع الأذية التي تستوجب الانتفاض والرّد السريع. من الملاحظ أن توجيه النقد أسهل من تقبّله بكثير، وممارسة الفعل الأول قد تعرف النجاح أكثر من الفعل الثاني الذي يكمن في تفهّم النقد، والفصل بين الفكرة أو النظرية التي تمّ نقدها وبين صاحب هذه النظرية، إذ ليس بالضرورة أن يفضي النقد إلى معارك شرسة بين المفكرين تطاول حياتهم الخاصة أو ماضيهم أو انتماءاتهم.

إذا راجعنا في هذا المجال المعاجم والموسوعات الصادرة حديثاً في اللغة العربية يلفت انتباهنا موسوعة مخصّصة للنقد، ترصد تشعّب هذا المصطلح وتفرّعه، إذ إنه يطاول ميادين علوم عديدة، تتوقّف هذه الموسوعة عند ذكرها وفق الترتيب التالي: ١ ـ نقد التراث ٢ ـ نقد الأيديولوجيا ـ ٣ ـ نقد العقلية العربية ـ ٤ ـ نقد النظام الكلي ـ ٥ ـ نقد العقيدة الكلية ـ ٦ ـ نقد فلسفي.

إننا نجد في مقدمة هذه «الموسوعة النقدية» نصّاً يشير إلى أن الفكر الوسيط لم يستخدم مباشرة مصطلح النقد، الأمر الذي يبرّر غيابه عن الموسوعات المصطلحية السابقة، فالنقد هو «من مفاعيل الفكر الحديث الذي تسرّبت مآثره إلى النهضة مؤخراً. لكن هذا لا ينفي عن هذه الموسوعات ورود

مصطلحات قديمة فيها غطّت حقولاً بحثية نقدية عدة، سيما في المنطق، من مثل المشاغبة، التبكيت، التعاند، المغالطة، التمييز والمنع»[١].

يتّخذ النقد بالمعنى الحديث منحىً عقلانياً يتطرّق إلى الحقل المعرفي كما المسلكي في سبيل تأسيس منطق جديد يتعاطى مع مسائل المعرفة والسلوك. «إنه عنوان كل مشروع تنويري وتطويري، انقلابي وإصلاحي، لا يكتفي صاحبه بالوصف أو التحليل، بالسبر أو التعليل، إنما يفكّك المقدمات والمبادئ والمقاييس تصدّياً لطرق البحث وشروطه، لمعاييره أو نتائجه»[٢].

تشير هذه المقدّمة من ثم إلى القاسم المشترك بين مختلف الطروحات المنهجية ألا وهو القيام بقراءة جديدة للتراث، وإحياء علوم الدين والدنيا على أسس تُوافِقُ العصر. لذلك جاءت معظم المواضيع التي تناولها الفكر النقدي المعاصر متمحورة حول ثنائية التراث/والحداثة، أو الأصالة/والمعاصرة.

من هنا الأهمية البالغة التي يتّخذها التراث في الفكر النقدي العربي الإسلامي المعاصر. كيف يجب التعاطي معه؟ ما هي بالتحديد القواعد الصحيحة التي تؤسّس لقراءة نقدية للتراث؟ هل يجوز استخدام مناهج غريبة عن هذا التراث بغية تفكيكه ودراسته؟ أيجب اعتباره بمثابة حقل فيه طبقات متراكمة تفرض على الباحث استعمال أدوات حفر أجنبية، سبق أن برهنت على فاعليتها في ميدان آخر؟ هل من إمكانية للتوصّل إلى تعرية مختلف الطبقات المحجوبة عن رؤية الباحث؟ ومن ثم، هل هناك قراءة واحدة شاملة مستوفية كل الشروط الموضوعية الضرورية للبحث في التراث، بإمكانها أن تفرض نفسها، مستبعدة القراءات الأخرى بحجة التفوّق عليها لسبب أو لآخر؟

سلسلة من التحدّيات طرحت نفسها بقوة في مواجهة أي باحث اتّخذ التراث موضوعاً والنقد منهجاً، وهي لا تزال تستنفر عقولاً كثيرة من أجل خوض أم المعارك الكامنة في التغلّب والسيطرة على ما اخترناه عنواناً لهذه المقدمة العامة: مشكلة المنهج في قراءة التراث.

---

(١) جيرار جهامي، سميح دغيم ورفيق العجم، **موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر**، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، ٢ ج (بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠٤)، ص IX.

(٢) المصدر نفسه، ص X.

إن هذه التحديات قد واجهت بداية كلاً من أركون والجابري في مسارَيْهما الفكريَّين، كما واجهت العديد غيرهما، لكننا اخترنا في دراستنا هذه التوقف عندهما، من أجل إبراز خصوصية المنهج النقدي الذي طبّقه كلّ على حِدى، والمقارنة بالتالي بين مشروعين نقديَين تمحورا حول التراث، فدرساه وفقاً لأدوات مغايرة، وطبقاً لمفاهيم ومناهج مختلفة. إن اختيارنا لدراسة خصوصية كل من منهج أركون والجابري لا يعني أن ما قام به المفكرون الآخرون لا يهمّنا، لكننا وجدنا من خلال قراءاتنا أن محمد أركون قد دشّن بالفعل خطاً منهجياً خاصاً به في التعاطي مع التراث متسلّحاً بآخر ما تمّ إنجازه على صعيد علوم الإنسان والمجتمع في الغرب، ما يميّزه بالفعل، ويجعل من التوقّف عنده أمراً ضرورياً، في حال أردنا الغوص في مجال المنهج النقدي المعاصر ضمن الساحة العربية الإسلامية. كذلك إن ارتفاع سقف النقد عند أركون قد لفت انتباهنا وجعلنا ننشغل بما يقدّمه تباعاً من أبحاث ومؤلّفات إن باللغة الفرنسية أو الإنكليزية، وما نُقل منها إلى العربية بشكل خاص.

كما إنه عندما اخترنا في البداية ألا نحصر اهتمامنا فقط بالمنهج الأركوني أردنا الانفتاح أيضاً على نمطٍ آخر من القراءة، وعلى منهج مغاير في دراسة التراث وذلك بالتوقّف عند من اشتهر بصفته «ناقد العقل العربي»، عنينا به محمد عابد الجابري الذي تبنّى إنجاز مشروع نقد العقل العربي تبعاً لمراحل أربع: الكشف عن تكوين هذا العقل، ومن ثم عن بنيته، والتوقّف في ما بعد عند تفكيك العقل السياسي، ونقد العقل الأخلاقي. إن مشروع الجابري قد لاقى رواجاً وانتشاراً لافتين في ساحة الفكر العربي ما يجعل الباحث في خصوصيّة المنهج النقدي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر مجبراً على التوقف عند مفاصل هذا المشروع والنتائج التي توصّل إليها.

لسنا هنا في صدد المقارنة بين مشروعي أركون والجابري النقديين، لأن ذلك هو موضوع أساس أفردنا له قسماً خاصاً في ختام الدراسة، لكي نعالج أبرز ما قد ميّز بين مسارَين نقديَين اتّخذا التراث حقلاً خصباً للبحث والتنقيب. سوف نكتفي في هذه المقدمة بالتوقف عند تحديد مفهوم النقد، وتسليط الضوء على المنهج النقدي كما عرّفه كلّ من مفكرَيْنا. كيف يتبلور إذاً مفهوم النقد في مؤلّفات محمد أركون، وما هو تعريفه بالتالي للمنهج النقدي؟

١ ـ النقد والمنهج النقدي عند أركون

نود أن نبدأ هنا بذكر ما قد أوردته **موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر** في سياق التعريف بالفكر النقدي، لأننا وجدنا في ذلك اختصاراً لآلية اشتغال هذا الفكر. إنه يشير إلى أن الفكر النقدي «هو كل فكر (. . .) يتعاطى مع موضوعه على أنه معطى غير ناجز يحتاج إلى تفكيك وإعادة تركيب، إلى حفر في الأعماق لاستخراج غير المنظور»[٣].

إن اعتبار موضوع البحث غير ناجز يجعله مفتوحاً على قراءات عدّة من شأنها أن تكشف الكثير مما كان قد سكت عنه سهواً أو عن قصد، كما إنه يفسح المجال أمام المفكر للتحرر من دائرة الانغلاق داخل الأنظمة الثابتة المؤبّدة، والانطلاق نحو قراءة حرّة تعيد التفكير في المسلّمات. إن موضوع الفكر النقدي يحتاج إلى تفكيك وإعادة تركيب، الأمر الذي يفرض على الباحث التمرّس في أمور المنهج، أي في دقّة اختياره، وصحّة تطبيقه، وكيفية بلوغ الهدف المنشود للاستفادة منه وتوظيفه. فالتفكيك وإعادة التركيب لن يتمّا إلا بعد مسار طويل من الاشتغال على الذات واعداد كفاءاتها المعرفية، لكي يُصار في ما بعد إلى العمل على الموضوع، أي موضوع الفكر النقدي. كذلك إن الحفر في الأعماق من أجل استخراج ما هو مخفي يتطلّب تقنية عالية لا يمكنها أن تتجاهل مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، والإبستمولوجيا أيضاً، كما يتطلّب ما هو أصعب من ذلك بكثير، توفّر مختلف طبقات الموضوع المتراكمة عبر التاريخ من أجل الحفر فيها، علماً أن جزءاً كبيراً منها قد فُقد أو تمّ إخفاؤه.

أردنا الانطلاق من هذا التعريف الموجز للفكر النقدي لأنه ليس ببعيد عمّا وجدناه من تعريف عند أركون. إن من يقرأ نصوصه يلحظ أن محاولاته النقدية تحمِل همّ التعرية التاريخية والاجتماعية والفلسفية للتراث. بتعبير آخر، إنه يهدف إلى كشف ما هو مستور أو ما قد تمّ إخفاؤه عمداً أو عن غير قصد، فهو بعيد عن التجريح أو التشكيك أو اللدغ، إذا جاز التعبير انطلاقاً من **لسان العرب**. عندما غاص في مشروع نقد العقل الإسلامي وجدناه ينهمك بالكشف التاريخي عن عملية تشكّل هذا العقل للمرة الأولى، وإبراز آلية اشتغاله في

(٣) المصدر نفسه، ص XXIX.

المجتمعات العربية والإسلامية منذ البداية ولغاية اليوم. إن التعرية والغوص في العمق نحو ما هو أبعد همّان رئيسان وجّها عملية النقد الأركوني للتراث.

هناك مسألة لا بدّ من التوقّف عندها، إذ نحن في صدد الكلام على مفهوم النقد كما تبلور في أبحاث محمد أركون، عنينا بها مسألة التفريق بين الدين والأيديولوجيا، لأن في ذلك توضيحاً للمسار النقدي الذي سوف يسلكه، وإظهاراً للهدف الذي يرجوه. إنه يعني بمصطلح أيديولوجيا «مجموعة من التصوّرات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي (أي عن كل تساؤل أو شكّ) والتي تهدف إلى تجييش المتخيّل الجماعي بشكل أفضل والتوصّل إلى الخلاص النهائي والأخير»(٤). إن الخلاص الذي يتحدّث عنه النص هنا يطاول حياة الآخرة في منظور الدين، كما حياة الدنيا في منظور الأحزاب السياسية التي تعد تابعيها بالقضاء على البؤس والبطالة وبلوغ الجنة الأرضية.

أما الدين بالنسبة إلى أركون فله معنيان، **الأول** روحي ومنزّه ومتعالٍ، و**الثاني** قانوني ورسمي، ذو بُعد سلطوي. يحدّده بالمعنى الأول على أنه تلك «الرعشة الدينية كما عاشها الأنبياء أو كبار المفكرين والعلماء»(٥). يبدو جلياً في هذا التحديد أن هناك بُعداً روحياً للدين غير محصور بالأنبياء، إذ إن لحظة الكشف العلمي أو الفلسفي هي بالنسبة إلى مفكرنا لحظة دينية كذلك.

يتحمور المعنى الثاني للدين حول التركيبات اللاهوتية والرسمية، أي يقوم على المنحيين القانوني والسلطوي، حيث يصبح الدين مؤسّسة متضامنة مع السلطة الحاكمة، وهو يلتقي هنا بالعمق مع الأيديولوجيا، إذ يعمل على تحريف الوظيفة الروحية للدين. من هنا يسلّط أركون الضوء على مشكلة العقل الديني في أدائه المؤبّد لنوعين من المواقف الغامضة. يكمن الموقف الأول في الوهم الذي يؤسّسه هذا العقل والذي يفيد بأن الأديان ليست مجرّد أنظمة أيديولوجية، وهي بالتالي لا علاقة لها بالأيديولوجيا. أما الموقف الغامض الثاني الذي يعمل على تأبيده العقل الديني فيكمن في حجب القيمة والوظيفة الرئيسة للدين والانحراف بها عن مسارها الصحيح.

---

(٤) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ٢٣٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

يشير مفكرنا في هذا السياق إلى أنه «ضمن هذا الغموض أو الالتباس يحصل المرور المقنّع أو المتنكر من المستوى الديني العالي بصفته رعشة روحية أو اتصالاً بما هو إلهي، إلى مستوى الأيديولوجيا بصفتها تقنيعاً للواقع تحت ألبسة التعالي، والتنزيه، والروحانية، والأنطولوجيا، والتقديس، وهكذا يؤدلج الدين أدلجة حقيقية. . .»[٦]. إن الانتقال من المستوى الروحي للدين إلى المستوى الأيديولوجي لم يحصل فقط في مجال الفكر الإسلامي إنما أيضاً في تاريخ الفكر الأوروبي الغربي إبان القرون الوسطى، لكن عقل الحداثة قد انطلق في مساره النقدي ليقلب المقاييس في أوروبا، بينما بقيت الحال على ما هي عليه في المجتمعات العربية والإسلامية.

تظهر هنا أحد مرتكزات الفعل النقدي عند أركون والتي تتمحور حول زعزعة المشروعية الدينية والسلطة العقيدية، من أجل العمل على إحلال المشروعية البشرية مكانها، وفرض قطيعة حاسمة بين ما يسمّيه بالذروة الإلهية للسيادة من جهة، وبين الذروة البشرية التي تقوم على السيادة الشعبية من جهة ثانية. إن مهمّة خلع المشروعية على الأنظمة المعنوية والأخلاقية والقانونية والسياسية للبشر يجب أن تأتي نتيجة تطور نقدي واع ينجزه العقل بشكل مستقل عن السلطات الدينية والعقيدية، وذلك من دون الانتقاص أو التعرّض للقيمة الروحية والمتعالية للدين.

إن فعل النقد كما يحدّده أركون ويمارسه في أبحاثه يكمن في تفكيك «التركيبات المعرفية» للعقل الديني التي تتضمّن الأنظمة اللاهوتية، والتفاسير والتواريخ، من أجل تحويلها إلى ورشة عمل لا تهدأ. والعقلانية كما يفهمها ليست سوى تركيبة موقتة يتمّ تخطّيها في ما بعد لكي يحلّ مكانها عقلانية أخرى أكثر توافقاً مع المعطيات الجديدة. إن المنهج النقدي لا يعترف بإمكانية تأسيس نهائي ومطلق للعقل البشري، ولا يُقرّ بوجود أصول ثابتة ونهائية للعقل. هذه هي أهم مكتسبات الإبستمولوجيا الحديثة التي نهل أركون من معينها، محاولاً الاستفادة منها في مشروعه النقدي. لا يرى أن المعنى بحدّ ذاته موجود على نحوٍ مسبق أو جاهز لأن هناك عوامل عديدة أدّت دوراً في تشكيله وانبثاقه، وهو ينحلّ ويتبدّل بعد فترة قد تطول أو تقصر لكي يحتلّ مكانه معنى آخر، يبقى عرضة للتغيير.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

من هنا نجد أن إحدى مهمّات العقل النقدي عند مفكرنا تكمن في الحفر عميقاً من أجل «البحث عن الشروط (أو الظروف) التي يتمّ فيها إنتاج المعنى وما يشكّل المعنى بالنسبة إلى الوجود البشري». إن هذا الحفر يجب أن يكشف بالتالي عن كيفية «بناء وتسيير شؤون القيم التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد والتي يطوّر وجوده داخلها»[٧].

نود أن نشير في هذا السياق إلى نقطة محورية تطاول المنهج النقدي عند أركون الا وهي التزامه في أكثر من مناسبة بتطبيق الدراسة المقارنة بين أديان الوحي الثلاثة، وبخاصة بين المسيحية والإسلام، فهو عندما يقوم مثلاً بتحليل ظاهرة الوحي لا يكتفي بدراستها في المجتمعات العربية والإسلامية إنما يوسّع مجال بحثه لكي يطّلع على العالم المسيحي أيضاً ومن ثم اليهودي. من هنا حديثه المتكرّر عن «الفضاء المتوسطي» حيث نشأت الديانات الثلاث وتصارعت في ما بينها، فغدا هذا الفضاء متنازعاً عليه سياسياً واستراتيجياً لكنه في الوقت عينه غنيّ من الناحية الثقافية، ومفتوح على أكثر من معنى. نجده يسعى باستمرار إلى إبراز إرادات القوة أو الهيمنة والتصارع لدى الأنظمة اللاهوتية التوحيدية الثلاثة في إطار «الفضاء المتوسّطي». إنه يحدّدها باعتبارها «أنظمة ثقافية ذات عقلنة ظاهرية ينبذ بعضها بعضاً لكي تؤكّد على ذاتها وترفع من قيمتها إلى مرتبة الدور التاريخي بصفتها المؤتَمن الوحيد والمخلص والموثوق على الوحي (أو المعطى الوحي)»[٨]. وهنا أيضاً نود أن نتوقف عند مفهوم الوحي أو معطى الوحي لكي نلفت الانتباه إلى المعنى الذي يحمّله أركون لهذا المفهوم. فالوحي بالنسبة إليه «ظاهرة خارقة للطبيعة ولكنها موجودة في الواقع الموضوعي عن طريق تأثيرها الطويل عبر التاريخ. فسواء أكنت مؤمناً أو غير مؤمن (بالمعنى التقليدي للكلمة) فإن الوحي موجود كظاهرة خارجة عن نطاق إرادتنا بسبب تأثيره في ملايين البشر»[٩].

إن هذا التعاطي مع ظاهرة الوحي يظهر الأثر البعيد للأنثروبولوجيا الدينية التي تمرّس لها مفكرنا، واستثمرها في أبحاثه الخاصة بالتراث الإسلامي. كذلك

---

(٧) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ٣٠٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٩) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢٣٩.

إن تحديده للأنظمة اللاهوتية التوحيدية الثلاثة يبرز أثر هذا العلم في اعتبار هذه الأخيرة أنظمة ثقافية تعمل في مجتمع ما عبر التاريخ.

إن النظر في الوحي والنظام اللاهوتي على هذا النحو أمر جديد في الفكر الإسلامي، يشق لنفسه مساراً نقدياً خاصاً مختلفاً عن المألوف، من هنا المنحى النقدي الذي يميّز مقاربة أركون، وطروحاته التي تدعو إلى دراسة العقل اللاهوتي ووظائفه من المنظور التاريخي.

يفرّق أركون في منهجه النقدي ـ كما سبق أن أشرنا ـ بين معنيين للدين، **الأول** روحاني ومنزّه، **والثاني** أقرب إلى الأيديولوجيا والسلطة الحاكمة. انطلاقاً من هذا التمييز نجده يفرّق أيضاً بين العقل الديني من جهة، والعقل اللاهوتي أو العقل اللاهوتي ـ السياسي، كما يفضّل أن يدعوه، من جهة أخرى. الأول هو بالنسبة إليه «كلّ متكامل ومنفتح، ولا يمكن استنفاده. إنه كلّ متكامل من التماسكات الاحتمالية أو الضمنية. (أي من المعاني أو الرموز أو الدلالات الاحتمالية أو الضمنية المفتوحة على اللانهائي)»[١٠]. إنه يلتقي بالعمق هنا مع المعنى الأول للدين المنفتح على المطلق. العقل الديني فاعل إذاً في مجال التعاليم الأصلية المعترف بها على أنها «مدوّنات للنصوص التأسيسية»، لذلك نجد أن اليهودية والمسيحية والإسلام ثلاث طوائف مرتبطة بالمعنى الأول للدين، هذا الذي يشير إليه أركون باعتباره «المكان الأمثل للذاكرة».

أما العقل اللاهوتي ـ السياسي فهو يهتمّ بتجسيد العقل الديني، أي هذا الكل المتكامل والمنفتح في إطار «أنظمة معقلنة من المقولات والمعايير والعقائد/ واللاعقائد. وهذه الأنظمة تهضم أو تستوعب في أن معاً الشيفرات الثقافية والحاجيات المتغيّرة لكل فئة يُوجّه إليها هذا العمل»[١١]. إن نقد العقل الإسلامي، كما مارسه محمد أركون، تمحور بشكل رئيس حول آلية اشتغال العقل اللاهوتي ـ السياسي، وذلك بهدف إبراز قدرة هذا الأخير على القيام بعملية التطهير، وإضفاء التقديس، وخلع الطقوس الشعائرية على الأشياء، وتأسيس التعليم العقيدي المستقيم الذي نصّب نفسه سلطة مرجعية لا يمكن تجاهلها. فالعقل اللاهوتي ـ السياسي يستعين بالعقل الديني، أو بـ «النصوص

---

(١٠) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ص ٣١٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣١٤.

التأسيسية المقدسة»، ويعود إليها بشكل دائم باعتبارها تحوي كلاماً مثالياً لا يجوز أن يناقش ولا أن يمسّ.

هناك إذاً علاقة واضحة بين العقل الديني والعقل اللاهوتي، **فالأول** هو بمثابة النظرية و**الثاني** هو التطبيق، لذلك إنه يتفرّع عن الأول. ومن المعروف أن بين النظرية والتطبيق مسافة لا يمكن تجاهلها ولا إلغاؤها مهما كانت الجهود المبذولة صادرة عن نيّات حسنة ورغبة في بلوغ المثال الأعلى. لكن المسار النقدي الذي يتّبعه مفكرنا يركّز على التمييز، لا بل الفصل بين معنيين للدين الإسلامي، وبين مستويين للعقل الإسلامي، ابتغاءً منه تسليط الضوء على عمليات تشويه المقصد الأعلى للدين التي مارستها الأيديولوجيا السلطوية عبر التاريخ وهي متّشحة بالعقل الديني، أي بكل المعاني والرموز والدلالات المفتوحة على المطلق. إن العقل اللاهوتي لا يتردّد في استخدام الجهاز العقلي والمرجعيات المطلقة عينها التي قدّمها الخطاب النبوي، كما إنه يستخدم التبشير بالخلاص الأخروي وبثّ الأمل في النفوس على النحو الذي يتضمّنه معطى الوحي.

من هنا يأتي إصرار أركون على القيام بتفكيك جذري للماضي، ماضي أي أمة أو طائفة في سبيل فهمه وتقويمه لكي يتمّ التخلّي عمّا لم يعد مفيداً والاحتفاظ بما هو إيجابي ويُسهم في البناء الجديد.

لذلك إنه يلح مراراً وتكراراً في أكثر من مناسبة على تطبيق النقد التاريخي والألسني والسيميائي والأنثروبولوجي على التراث لكي يُحرّر من كل العراقيل التي من شأنها أن تحدّ من حركة المفكر وحريته. إن هذه المراجعة النقدية لمختلف التراثات التاريخية سوف تؤدّي إلى مواجهات خصبة تغني التراثات كافة، وبخاصة التراث العربي الإسلامي من جهة، والتراث الأوروبي من جهة أخرى، وذلك بدلاً من المواجهات الصدامية المبنية على العداء، أو على «صدام الحضارات» وفق تعبير هنتغتون. يقول مفكرنا محدّداً مهام نقد العقل الإسلامي: «نحن الآن بحاجة إلى ثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغيّر منظورنا جذرياً للتراث. وهكذا وبدلاً من أن يستمرّ التراث كقوة معيقة تشدّنا إلى الخلف في كل مرة، يصبح قوة تحريرية تساعدنا على الإقلاع والانطلاق الحضاري. ولكن هذا لن يتمّ قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث. وهذا ما أفعله شخصياً منذ أكثر من ثلاثين سنة من خلال مشروعي: «نقد العقل الإسلامي»

(بالمعنى الألسني والتاريخي والأنثروبولوجي والفلسفي لكلمة نقد)»[١٢].

من البيّن هنا ما للتراث من أهمية بالنسبة إلى أركون، فهو يعمل على تقديم قراءة نقدية من شأنها أن تقلب معايير التعاطي مع هذا التراث في سبيل الانخراط في ركب الحضارة العالمية، وعدم الاكتفاء بما قد أُنجز منذ مئات السنين والعودة إليه في كل مناسبة. يظهر لنا هذا النص المعاني المختلفة لكلمة نقد، والتي حاول مفكرنا أن يوظّفها في مشروعه، وهي بمثابة خلاصة للمنهج الذي اتبعه[١٣]. فالمسار النقدي لديه يمرّ بمراحل عدّة، ويتطلّب تمرّساً أكثر من علم.

أ ـ النقد بالمعنى الألسني

إنه يبدأ بالقراءة الألسنية أو اللغوية من أجل أن يبرز القيم اللغوية التي يتضمّنها النص، من دون سواها. لم يفضّل أركون مدرسة ألسنية على أخرى، إذ إن مدارس علم الألسنيات ما زالت بالنسبة إليه في طور التشكّل، لذلك قرّر أن يترك المسائل التي من شأنها أن تقرّر مصير مضمون كل قراءة وتوجهّها، مفتوحة ومشرّعة على أكثر من تساؤل وتأويل. إنه يقصد بالمسائل هنا مسألة العلامة، ومسألة الرمز، ومسألة الذات، ومسألة العلاقة بين اللغة والفكر والتاريخ، كل هذه الأمور أراد أن يتركها مفتوحة على «روح البحث والتساؤل» ـ كما يحب أن يسمّيه ـ لكي يتمّ تحقيق تقدّم لافت في مجال معرفة الإنسان. فالتركيز على البنية اللغوية والنحوية واللفظية للنص الديني يحرّر القارئ من هيبة هذا النص على الصعيد اللاهوتي، إذ إنه معتبرٌ فوق الزمان والمكان، لكي يصبح مثل أي نص لغوي يخضع لقوانين الصرف والنحو كسائر النصوص الأخرى.

لقد أعطى أركون الأولوية للمنهجية الألسنية عندما ابتدأ بدراسة النص القرآني، وذلك بالقياس إلى المنهجيتين التاريخية والأنثروبولوجية، لاعتباره أن الطابع القدسي للنص قد طغى على الطابع اللغوي البحت في كثير من الأحيان. بإمكان المنهجية الألسنية أن تسهم في استبعاد الأحكام اللاهوتية التي أحاطت بالنص الديني منذ فترات طويلة، لكي تسلّط الضوء على كيفية تركيب

---

(١٢) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(١٣) للاطلاع بشكل أوسع على أسس المنهج النقدي الأركوني، وأهم الخطوات التي اتبعها والمصطلحات التي استثمرها، انظر: القسم الأول، الفصل الأول من هذا الكتاب.

المعنى أو «مفصلته» انطلاقاً من كيفية صياغة «العبارة اللغوية» فيه[١٤].

ب ـ النقد بالمعنى التاريخي

أما النقد بالمعنى التاريخي كما يفهمه أركون ويطبّقه في أبحاثه فيتحدّد في اعتبار أن الوحي أو أي حقيقة أخرى، لا يمكن تفسيرها خارج تاريخيتها، أي بمعزل عن تطوّرها ونموّها عبر التاريخ، وما طرأ عليها من متغيّرات بتأثير من هذا التاريخ عينه. هناك تفاعل دائم بين «الوحي، التاريخ، الحقيقة»، فالروح البشرية تعمل جاهدة لكي تتوصل إلى الحقيقة من أجل تجسيدها في التاريخ الذي يجبل حياة «الفاعلين الاجتماعيين»[١٥]، من دون أن يعوا كفاية أصل الأفعال الفردية والجماعية التي يقومون بها، ولا آلياتها وانعكاساتها. إن الروح البشرية في مسارها نحو الحقيقة تخضع لتأثير التاريخ الذي بإمكانه أن يعرّي ويكشف عن مدى انقيادها ـ أي الروح البشرية ـ للمعرفة الخاطئة والتركيبات العشوائية، والخيارات التي نتجت من تصورات ذاتية عاطفية، كما إنه يكشف عن إرادة القوة والهيمنة التي أدّت دوراً أكبر من دور الحقيقة بحدّ ذاتها. «إن التاريخية ليست مجرّد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخصّ الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض. ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوّره أو نموّه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ (. . .)»[١٦].

أوْلى أركون في أبحاثه أهمية بالغة للمقاربة التاريخية، وشدّد مراراً وتكراراً على ضرورة إدخال المنهج التاريخي في صلب دراسة التراث وبخاصة العقل الإسلامي. إن أثر غوصه في علم التاريخ، وإعجابه بمدرسة الحوليات الفرنسية

---

(١٤) يستخدم أركون في سياق تطبيقه المنهجية الألسنية «العبارة اللغوية» بدلاً من الآية القرآنية، و«المدوّنة النصيّة» بدلاً من القرآن، رغبة منه في تجنّب الهيبة اللاهوتية لهذا الكتاب، والتعاطي معه كنص لغوي، أي كمادة لغوية بحتة. كذلك نود أن نشير هنا إلى أن أركون لم يكتفِ بالتحدّث عن أهمية المنهجية الألسنية إنما طبقها فعلاً في قراءته لسورة الفاتحة، وسورة التوبة، وسورة الكهف. لمزيد من التفصيل انظر: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١).

(١٥) يفضّل أركون استخدام «الفاعلين الاجتماعيين» مشيراً إلى البشر، ما يظهر تأثّره بعلوم الإنسان والمجتمع التي تنظر إلى الفرد البشري ككائن يفعل في المجتمع أي كـ (Agent Social).

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

والثورة الفكرية والمنهجية التي خلّفتها قد ظهرا جلياً على مدى صفحات كتبه، إذ لا يوفّر مناسبة لكي يلفت الانتباه إلى الغنى الذي يمكن أن تقدّمه المنهجية التاريخية لكل من يريد أن يعمّق نظره في التراث من دون أن يكتفي بالقراءة التقليدية أو القراءة المؤمنة. يعتبر مفكرنا أن التركيبات اللاهوتية الإسلامية على تعدّدها من تفسير وفقه وحديث وعلم كلام... إلخ. هي من إنتاج البشر، لذلك فإنه من حق المفكر أن يخضعها للبحث التاريخي، وذلك من دون أن يمسّ التجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف. فالنقد عنده ليس له معنى سلبي إنما يعني نقد التجسيد التاريخي للوحي أو للمبادئ الروحية.

ج ـ النقد بالمعنى الأنثروبولوجي

أما النقد بالمعنى الأنثروبولوجي للعقل الإسلامي كما مارسه أركون فهو يرتكز على التفكير بما يسمّيه المثلّث الأنثروبولوجي الممثّل بـ «العنف، التقديس، الحقيقة»، كما يرتكز أيضاً على البحث في كيفية التأسيس الاجتماعي للعقل أو التأسيس الخيالي للمجتمع. لقد أنكر اللاهوت الكلاسيكي والميتافيزيقا الصفة اللاعقلانية، أي مختلف الأبعاد الخيالية للعقل. إن النقد في هذا المجال من شأنه أن يكشف عن العامل اللاعقلاني المسكوت عنه والمجهول والمرمي في دائرة اللامفكّر فيه. اختار أركون سورة التوبة ليقدّم قراءة نقدية لها انطلاقاً من عدّة منهجيات من بينها الأنثروبولوجيا، لأنها ـ أي سورة التوبة ـ توفّر أنموذجاً خصباً لدراسة التوتر القائم بين المفاهيم الثلاثة: العنف والتقديس والحقيقة، وهي بالتالي مناسبة فضلى لكي يخوض الباحث مغامرة إعادة توقيم مفهوم الوحي انطلاقاً من بعده التاريخي، وليس فقط من بعده المتعالي والجوهراني.

إن الاهتمام بظاهرة العنف دفع مفكرنا إلى البحث في أسبابها وأهدافها فوجد أنها مرتبطة بشكل وثيق بالتقديس أو (Le Sacré)، وذلك من أجل فرض حقيقة محدّدة تعلو على أي نقاش أو جدل. يلحظ أن الإنسان يحتاج إلى العنف كما إلى التقديس وإلى الحقيقة أيضاً لكي يتمكّن من العيش في المجتمع، فيجد بالتالي له معنى في حياته. يرتبط العنف بشكل وثيق بالتقديس الذي يرتبط هو الآخر بالعنف، وهما في آن متعلّقان بالحقيقة المقدّسة التي تراق الدماء من أجلها. يشير في هذا السياق إلى أن التوتر بين المفاهيم الثلاثة قد عرفته سائر المجتمعات في مختلف العصور. «العنف، التقديس، الحقيقة: هذه هي الأركان الثلاثة لكل تراث مشكّل ومشكّل للكينونة الجماعية، أو للوجود الجماعي على

الأرض. ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان. والجماعة مستعدّة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة»[١٧].

إن النقد بالمعنى الأنثروبولوجي كما يمارسه أركون في دراسة المجتمعات الإسلامية ينطلق من البحث في نمط العلاقة الكامنة بين القوى المركزية من جهة، وقوى الهوامش أو الأطراف من جهة ثانية، فيجد أنها علاقة ذات طابع جدلي. إنه يلفت الانتباه إلى التضاد بين تشكيلة الدولة، والكتابات المقدّسة، والنخب المتعلّمة، والثقافة الرسمية المتمثّلة بـ «الأرثوذكسية الدينية»[١٨] من جهة، وبين المجتمعات القبلية المجزأة التي اعتمدت على التراث الشفهي، والتي أنتجَت ثقافة شعبية اتصفت بالخروج على الأرثوذكسية من جهة أخرى. لقد شكّل هذا التضاد محوراً مهماً في أبحاث علماء الأنثروبولوجيا ـ بخاصة ليفي ستروس (Levi Strauss) ـ فعبّروا عنه مستخدمين المصطلحين التاليين: الفكر المتوحّش/ والفكر المدجّن.

كذلك إن النقد بالمعنى الأنثروبولوجي يحثّ الباحث على عدم اختصار المجتمعات الإسلامية بكلمة إسلام أو «الشرق الإسلامي»، كما يفعل المستشرق التقليدي. لأن هناك فئات عرقية ـ ثقافية متنوعة ومختلفة إلى حدّ بعيد، كالعرب مثلاً والبربر، والأكراد والأتراك والإيرانيين وغيرهم. لذا نجد مفكرنا يتحدّث عن عدّة بُنى أنثروبولوجية للمخيال (Imaginaire) الخاص بكل فئة عرقية ـ ثقافية. إنه يعمل جاهداً على إبراز قيمة كل تجربة إنسانية داخل الحضارة الإسلامية، من دون أن يختصر الإسلام بالعرب وحدهم.

د ـ النقد بالمعنى الفلسفي

إن فعل التنظير عند أركون يأتي بعد أن تقدّم علوم الإنسان والمجتمع كل ما يمكن أن يسلّط الضوء ويسهم في كشف حقيقة الموضوع الذي يدرسه، لذا نجده يتحدّث عن النقد بالمعنى الفلسفي كخطوة تكلّل مجهوداً ضخماً من الأبحاث يجب إنجازها أولاً. إنه يحرص على التوازن بين التبحّر الأكاديمي

---

(١٧) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢٣٥.

(١٨) يفضّل أركون استخدام مصطلح أرثوذكسية لكي يشير إلى السلطة الرسمية، وإلى التعليم القديم اللذين هما في مواجهة مستمرّة مع كل محاولات الخروج عن السراط المستقيم أو المسار الصحيح المعبّر عنها في الفرنسية بمصطلح «Hétérodoxie».

والعملية التفكيكية ـ التركيبية. لذلك فهو يشدّد على أن البحث في العلوم الاجتماعية يجب «أن يعرف كيف يمفصل بين تجميع المعلومات الدقيقة عن الموضوع المدروس من جهة/ وبين التنظير المنهجي أو الإبستمولوجي من جهة أخرى»[19]. بتعبير آخر، إنه يجمع بين خطوتين تكمّل الثانية منهما الأولى، أي أن التنظير الذي يهدف إلى تحديد قيمة المعلومات ووظائفها يجب أن يأتي بعد عملية تجميع هذه المعلومات أو المعارف. إن فعل التفكير هنا ضروري لتحديد «الصلاحية الإبستمولوجية لهذه المعلومات، والاستخدامات الممكنة التي قد تتعرّض لها من قبل الفاعلين الاجتماعيين المتنافسين دائماً على لعبة إنتاج المعنى ورهانات هذا الإنتاج»[20].

إن ممارسة النقد بالمعنى الفلسفي هدفها بالنسبة إلى مفكرنا مساعدة الناس ـ أي الفاعلين الاجتماعيين ـ على فهم واقعهم بعمق، لأن الاكتفاء بالبحث فقط من دون نقد وتقويم ما تمّ درسه لا يسهم في النهاية في مسار تطوّر المجتمعات الإسلامية، ولا في مواصلة النقاش المفتوح باستمرار من أجل العقل. أراد أن يفرض «العلاقة النقدية» في الساحة الإسلامية، أي العمل على درس العلاقة بالآخر، أي آخر من دون استثناء في مجتمعه وثقافته وتاريخه، بالإضافة إلى تفسير المفاهيم الموروثة على اختلافها. لقد عمل من خلال التوقّف عند «العلاقة النقدية» على أن يموضع ويقوّم ويدمج ما كان قد تمّ نبذه أو تهميشه في السابق، كما اجتهد في توحيد ما تمّ تقديمه كواقع متخاصم ـ الصراع السني/ الشيعي مثلاً ـ وحاول أن يتجاوز ما اهترأ فصار عالّة على ذاته. إن فرض «العلاقة النقدية» فعلٌ يجعل من التخيّل والابتكار والتحرير واقتراح الحلول أموراً ممكنة، غير بعيدة المنال.

يجب على النقد بالمعنى الفلسفي ألاّ يترك أي مشكلة أو موضوع مغلقاً، عليه أن يعمل على فتحه والحفر فيه ومن حوله. كذلك إن «كل المعارف الخاطئة والمجترّة بشكل تواكلي على مر العصور ينبغي أن تعرّى وتدان. وكل الأساطير التي يتعلّق بها الناس وكأنها متعالية أو مقدّسة ينبغي أن يكشف عنها النقاب»[21].

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢١) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة وإسهام هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ١١٩.

هناك بناء شامخ ومقدّس يجب تفكيكه عن طريق تطبيق النقد التفكيكي ـ التركيبي، الذي بعد أن يعمّق الحفر ويظهر الحقائق بإمكانه أن يقدّم الحلول أو البديل. إن عملية التركيب بعد التفكيك أمر ضروري وملح وذلك خلافاً لما قام به معظم المستشرقين ـ برأي مفكرنا ـ الذين اكتفوا بالخطوة الأولى من دون الثانية.

لا يزال أركون يُعلن في أكثر من موضع أو مناسبة أن هدفه من ممارسة النقد أن يجعل ما هو «مستحيل التفكير فيه»[٢٢] أو «لا مفكَّر فيه» أمراً ممكناً التفكير فيه على الرغم من كل الضغوط والعراقيل التي يمكن أن يتعرّض لها من يتّخذ النقد منهجاً للبحث في ساحة الفكر الإسلامي أو العربي المعاصرين. هناك صعوبة كبرى لدى مسلمي اليوم في القيام بعملية الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني من جهة، وبين ما يسميّه أركون بالشرط التاريخي واللغوي للعقل الذي يعمل على إنتاج خطابات بشرية ترتكز بشكل مباشر على العقل الإلهي. من هنا كان النقد الفلسفي ضرورياً من أجل الكشف عن أنماط المعرفة التي سبق أن أنتجها العقل الإسلامي وأيّدها. لذلك نجده يدلي أهمية كبرى في أبحاثه للعلاقة التي تربط بين اللغة والتاريخ والحقيقة.

يتوقّف أركون في سياق أبحاثه عند مفهوم الحقيقة بالنسبة إلى المفكر النقدي، فيرى أنه لا يمكن اعتبارها جوهراً أو أمراً معطىً على نحوٍ مكتمل ونهائي، كما فعلت الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية. إنها على خلاف ذلك، فهي «مجموع آثار المعنى[٢٣] التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظامُ الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته. إنها مجمل التصورات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، أو للطائفة الدينية، أو للأمة. فكل أمة أو طائفة تعتبر تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. إن الحقيقة ليست جوهراً أو شيئاً معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقاً لكي يحلّ محلّه تركيب جديد، أي حقيقة جديدة»[٢٤].

---

(٢٢) عندما يتحدّث أركون في أبحاثه عن «المستحيل التفكير فيه» الذي راح ينمو ويتضخّم مع الزمن، فهو يعني بذلك مجمل ما تمّ حذفه في الفكر الإسلامي من دائرة البحث والتداول وذلك منذ القرن الثالث عشر على الأقل، إذ تمّ تضييق إطار ما هو «مسموح التفكير فيه».

(٢٣) يميّز علماء الألسنيات والنقد الأدبي بين المعنى الحرفي للخطاب وبين ما يمكن أن يتولّد لدى القارئ من آثار للمعنى. إن آثار المعنى هي ما ينتج من قراءة الخطاب من إيحاءات تتولد في نفس القارئ، وليس من الضروري أن يقصدها المؤلف أو يفكر بها.

(٢٤) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**: **كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ١٦٦.

نلحظ بوضوح هنا موقفاً منفتحاً تجاه مفهوم الحقيقة، وهو ناتج من أسباب عدة لعلّ أبرزها، كون مفكرنا قد نشأ في بيئة جزائرية متنوعة الأعراق والثقافات، وكونه قد تمرّس في الإبستمولوجيا الحديثة واطّلع عن كثب على أهم ما نُشر في الغرب حول نقد العقل اللاهوتي المسيحي من جهة، ونقد عقل التنوير من جهة أخرى. إن الأدبيات الكلاسيكية في الفكر الإسلامي كانت تنظر إلى الحقيقة من موقع مختلف، فالشيء بالنسبة إليها يكتسب معناه مما قد يُخلع عليه في لحظة محدّدة من الزمن، بدلاً من أن يكتسب معناه من وجوده بالذات. لذلك كان يتمّ تحويل الأحداث والواقع إلى بلاغيات لفظية، تؤثّر في نفس القارئ أو المستمع إلى حدّ بعيد. من هنا يشدّد أركون على أن الهدف النهائي لبحثه «يكمن في تحرير الروح من هذه البلاغيات اللفظية، ليس من أجل سجنها في سياج دوغمائي جديد وإنما من أجل تعريفها على الاختلاف بصفته نقطة الانطلاق الضرورية بكل بحث عن الحقيقة، وبصفته رفضاً لكل التكرارات أو الاجترارات الصريحة أو الضمنية للقيم والمجريات الفكرية التي ولدت في تراث ثقافي معين ثم توسّعت وتضخّمت وأبّدت»[٢٥].

إن الهمّ المعرفي الذي يتبلور في مؤلّفات أركون يكمن في الخروج قدر المستطاع مما هو متحجّر ومغلق ومسجون داخل الأطر الثابتة للعقائد على اختلافها. إنه يسعى إلى موقف متوازن يبرز أثر الوقوع في أسر الأنظمة المغلقة إن في الشرق العربي الإسلامي أو في الغرب الأوروبي. لذلك كان موقفه النقدي قد طاول العقل الإسلامي كما العقل الغربي، متحدّثاً عن النقاط الإيجابية كما السلبية عند الطرفين. لقد أشار إلى المواجهة التاريخية والفلسفية التي جرت بين «رهانات المعنى»[٢٦] من جهة، و«إرادت الهيمنة» من جهة أخرى، لدى كل من الجهتين المتقابلتين للمتوسط، إذ راح يدين كل محاولة تقوم بها «إرادات الهيمنة» بهدف مصادرة «رهانات المعنى» والسيطرة عليها. إنه

---

(٢٥) محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١) ص ٢٠٦.

(٢٦) يرى أركون أن مفهوم المعنى قد تمّ التنافس عليه من قبل جميع الناس الذين يبحثون عن هويتهم. كما إن المذاهب الفكرية تنافست في ما بينها من أجل اكتشاف المعنى الحق وفرضه، كذلك فعل اللاهوتيون في سائر الأديان. من هنا نجده يفضّل استخدام عبارة «رهانات المعنى» كبديل من عبارة «البحث عن المعنى»، وهو يقصد «بكلمة «رهانات» هنا انخراط كل متكلّم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم». انظر: أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص ٢٤.

يدعو مراراً إلى إخضاع الظاهرة الدينية كما الحداثة في الغرب لعملية التفحّص النقدي لـ «رهانات المعنى» التي يدّعيان امتلاكها، وعلاقة هذه الرهانات بـ «إرادات الهيمنة» التي من شأنها تحويل المعنى إلى نظام سيطرة وقمع لحرية التفكير والتعبير. من هنا نجد أن توقف المفكر النقدي عند كشف «إرادات الهيمنة» على الآخرين من خلال السيطرة على عملية بحثهم عن المعنى والرهان عليه، بات خطوة منهجية ضرورية يجب الالتزام بها لكي تنجلي أمور عديدة تتعلّق بفهم ما جرى في الماضي، وتأويل النص الديني، والتصوّر الذي يبنيه المؤمنون عن الله.

يصرّ أركون على استخدام مفهومين يعتبرهما أساسين في المجال النقدي وهما «الزحزحة والتجاوز». إنه يشدّد على الزحزحة كخطوة أولى لكل الأجهزة المفهومية، والمقولات القطعيّة التي لا تقبل النقاش، والتحديدات البديهية المنقولة عن الماضي، لكي يُصار في ما بعد إلى تجاوزها كخطوة ثانية. لا يعني الماضي هنا التراث الإسلامي من دون سواه، إنما يشمل أيضاً التراث الأوروبي الغربي. فالتصوّرات والرواسب المتبقيّة من الماضي كثيرة للغاية لدى التراثين، وهي تشكّل أحكاماً مسبقة تحول دون تأسيس نظرة تاريخية حقّة، وتوفير لقاء عميق بين الطرفين.

خلاصة القول إن النقد ـ موضوع بحثنا ـ عند أركون ليس مجرّد موقف أو فكرة يتغنّى بها، إنما هو منهج ومسار يفضي بالضرورة إلى التغيير. إنه مشروع فكري وإنساني، يعمل على إلقاء المزيد من الضوء على حقائق تهمّ الوجود البشري، ويجتهد في تحرير الروح من السجون الفكرية التي فرضت عليها. النقد يبدأ بالحفر والزحزحة لكي ينتهي بالتجاوز والتحديث والدخول في مشروع الحضارة الإنسانية والمساهمة فيه. إنه باختصار إعادة قراءة التراث من زاوية مختلفة تستمر كل مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، إنه دعوة لاتخاذ موقف مغاير من النص.

لم يوفّر النقد لدى أركون التراث العربي الإسلامي، ولا التراث الغربي الأوروبي، لم يتردّد في الاقتراب من الظاهرة الدينية، ومما هو مقدّس، لم يتغاضَ عن إعادة النظر في مفهوم المشروعية وكيفية إضفائها على المجالين الديني والسياسي. إنه عملية إعادة نظر واسعة النطاق تقفز فوق الحدود التي تضيّق مسار الفكر وتحجّمه.

٢ ـ النقد والمنهج النقدي عند الجابري

إن التوقف عند مفهوم النقد لدى الجابري يحيلنا مباشرة إلى مسألة تحديد التراث وكيفية فهمه، وبالتالي إلى إشكالية العلاقة بين الماضي والحاضر التي باتت تُعرّف غالباً باسم الأصالة/ والمعاصرة. لم نجد في مؤلّفات الجابري كمّاً من النصوص ينظّر فيها لمفهوم النقد والمنهج النقدي، كما وجدنا في مؤلّفات أركون، قد يكون مردّ ذلك إلى أنه ـ أي الجابري ـ فضّل ممارسة النقد على التفكير فيه، وتحديد كل من شروطه وأهدافه. هذا لا يعني أنه أهمل هذا الجانب التنظيري، إنما بالقياس إلى حجم مؤلفاته وعددها، نرى أن قسماً ضئيلاً منها قد أفرد للبحث في مسألة المنهج ولبلورة مفهوم النقد بشكل موسّع[٢٧]. يختلف الأمر عند أركون إذ نكاد لا نجد ولو فصلاً واحداً من كتبه المنقولة إلى العربية من دون التحدّث عن مسألة اختيار المنهج وكيفية تطبيقه، مع الإكثار من وضع الهوامش التي تسهم في تعريف هذا المنهج أو ذاك وعرض تاريخيته، بالإضافة إلى أننا نقع على العديد من النصوص التي تبحث مباشرة في مفهوم النقد وتسلّط الضوء عليه.

إن النقد إذاً عند الجابري مرتبط بموقف من التراث، أو بفهم خاص به، أو بقراءة محدّدة له. من هنا سوف نحصر اهتمامنا في هذا الإطار بلملمة شمل أبرز ما نشره الجابري محاولاً تقديم مفهوم جديد للتراث مرتكز على أسس منهجية نقدية. لذلك إن ما يجمع في نظرنا بين أركون والجابري يكمن في أنهما انشغلا في مسألة التراث وفي كيفية اختيار المنهج المناسب من أجل فهمه كما هو، وليس كما يتمّ تسويقه. كما إن أهم ما يفرّق بينهما هو تحديد التراث بين شفاهي وكتابي، ورسم الحدود التي يطاولها النقد، والمنهج الذي اختاره كل منهما وكيفية استخدامه، وبالتالي النتائج التي توصّلا إليها. بتعبير آخر، إن ما يجمع بينهما هو بالتحديد ما يفرّق بينهما[٢٨]، أي التراث والمنهج النقدي.

---

(٢٧) لن نستفيض هنا في عرض ركائز المنهج النقدي الذي اعتمده الجابري في مشروعه: **نقد العقل العربي**، لأننا قد أفردنا له فصلاً خاصاً في القسم الثاني من هذا الكتاب. سوف نكتفي بتحديد مفهومه للتراث لأننا وجدنا فيه بلورة لمصطلح النقد لديه، كما إننا سنلخّص أهم خطواته المنهجية.

(٢٨) لقد تناولنا ما يميّز بين مشروعي أركون والجابري النقديّيْن في القسم الثالث من هذا الكتاب، وأفردنا الفصل الأول للبحث في موضوع المنهج الذي اعتمده كل منهما من أجل قراءة التراث، بغية المقارنة بينهما.

أ ـ التراث في المفهوم النقدي

نود أن نوضح بداية أن الجابري لم يهتمّ بالتراث من أجل التراث في حدّ ذاته، إنما في سبيل الحداثة التي يتطلّع إليها، وهي تنبع من عمق حياة الإنسان العربي وتعبّر عن مقوّمات شخصيته. إن الانشغال بالتراث له هدف تحديثي، معاصر، يعني الجميع، من منظور مفكرنا. إنه يرى أن أي عملية استنبات للحداثة خارج أوروبا تتطلّب فهم هذه الحداثة في تاريخها، ونقد العقل الأوروبي من قبل الفكر العربي والثقافة العربية. كما إنها تتطلّب أيضاً البحث المعمّق في تاريخ وتراث الجهة التي يراد نقلها إليها ـ أي الفكر العربي ـ من أجل تحضير التربة، وطبع هذه الحداثة بخصوصية عربية. لذلك اعتبر الجابري أن نقد العقل العربي هو مرحلة مهمة من عملية التحضير لولوج الحداثة.

يقترح الجابري تعريفاً عاماً للتراث يشمل التراث المعنوي كفكر وسلوك، والتراث المادي، مثل الآثار والتراث القومي، أي ما يحضر في الإنسان المعاصر من ماضيه، بالإضافة إلى التراث الإنساني أي ما يحضر في الإنسان من ماضي غيره. يقول هذا التعريف: «التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد»[٢٩]. نجد هنا أن الماضي مرتبط مباشرة بالحاضر، فهما متصلان، وما التراث إلا هذا الأثر المتبقي من الماضي والذي هو حاضر بشكل أو بآخر فينا.

يقارن الجابري في سياق آخر بين مفهومي التراث والميراث فيرى أن الأول قد اتخذ في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مغايراً، لا بل مناقضاً للثاني. يعني الميراث في الاصطلاح القديم ما يوزّع على الورثة من تركة أو نصيب، يحظى به كل منهم. بينما اكتسى التراث اليوم معنى يفيد كل ما هو مشترك بين العرب من تركة فكرية وروحية تجمع في ما بينهم لكي يصبحوا جميعهم خلفاً لسلفٍ واحد. لذلك يعتبر مفكرنا أنه «إذا كان «الإرث»، أو «الميراث»، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن «التراث» قد أصبح، بالنسبة إلى الوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر (. . .) ومن هنا ينظر

---

(٢٩) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات. . . ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٤٥.

إلى «التراث» لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه «تمام» هذه الثقافة وكليتهما: إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلّعات، وبعبارة أخرى، إنه في آن واحد: المعرفي والأيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية»[٣٠].

يظهر هنا المنحى النقدي في مقاربة التراث، إذ يلفت الجابري الانتباه إلى كيفية حضور الماضي في الحاضر، وإلى هذا الكم الهائل من مقوّمات الثقافة الإسلامية المرتبط بالماضي على نحوٍ وثيق. إن التراث حيّ في النفوس، وحاضر في الوعي، يفعل بقوة في الحاضر، وتتمّ العودة إليه في كل مناسبة. لم يعد يعني ما كان فقط إنما ما كان يجب أن يكون، على وجه التحديد. لذلك يشير مفكرنا إلى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وبخاصة الخطاب النهضوي، قد دمج ضمن مفهوم التراث ما هو معرفي بما هو أيديولوجي ووجداني.

عمل خطاب النهضة على توظيف التراث بشكل مضاعف عندما دعا إلى الانتظام فيه والعودة إلى الأصول في سبيل نقد الماضي القريب والحاضر وبناء المستقبل من جهة، وفي سبيل التصدّي لتحديات الغرب والدفاع عن الذات من جهة ثانية. بات التراث مع الخطاب النهضوي مطلباً ضرورياً يتمّ الارتكاز عليه من أجل القفز نحو المستقبل، ومن أجل دعم الحاضر من خلال إثبات الذات وتدعيمها في مواجهة التقدّم الغربي.

ينتقد الجابري وضع القارئ العربي المعاصر لأنه بدلاً من أن يعمل على احتواء التراث، فإن هذا التراث هو الذي يحتويه، لذلك يجده مؤطَراً بتراثه، «بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته. لقد تلّقى القارئ العربي، ويتلقى، تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات (. . .) كمعارف وحقائق. كل ذلك من دون نقد وبعيداً عن الروح النقدية: فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشراقاته مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكر»[٣١].

وكأن التراث في هذه الحال يشبه عالم المثل الأفلاطوني، فهو الأصل

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣١) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ٢٢.

الصحيح الذي يضمّ الحقائق الثابتة والصالحة لكل زمان، والمعرفة تصبح هنا مجرّد عملية تذكّر تنهمّ بربط الحاضر بأصل منغرس في الماضي، فيغيب عنها النقد والاستكشاف والاستفهام، وبالتالي التجديد.

كذلك ينتقد مفكرنا القارئ العربي لأنه ليس فقط «مؤطراً بتراثه» إنما لكونه أيضاً «مثقلاً بحاضره»، لا يرى فيه ما يسعفه على النهوض، لهذا فهو مجبرٌ على العودة إلى التراث من أجل طلب السند، والبحث عن الحلم الضائع، بهدف تحقيق ما لديه من آمال ورغبات في التقدّم والازدهار العلمي والعقلاني. إن مجمل ما يفتقده القارئ العربي سواء على مستوى الواقع أم على مستوى الحلم يحاول العثور عليه بشغف في تراثه. «لذلك تجده، عند القراءة يسابق الكلمات بحثاً عن المعنى الذي يستجيب لحاجته، يقرأ شيئاً ويهمل أشياء، فيمزّق وحدة النص ويحرّف دلالته، ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي (. . .) إنه يقرأ كل مشاغله في النصوص قبل أن يقرأ النصوص»[٣٢].

يشدّد الجابري على إبراز الفجوة التي تفصل بين الماضي العربي والحاضر الغارق في القصور الاجتماعي والاقتصادي والتربوي والسياسي. إنه يعمل على الفصل بين ال «هناك» الذي توقّف عن النمو والإبداع، وبين ال «هنا» الذي يتخبّط بواقع مرير ومأزوم. إنه يرى أن الحاضر العربي «يشكّل مزيجاً أو مجمعاً غريباً تتلاطم فيه بقايا أمواج ماضينا وامتدادات أمواج «حاضر» غير حاضرنا، حاضر الحضارة الأوروبية ذات الطابع العالمي»[٣٣].

إن الإنسان العربي من منظور الجابري واقع تحت وطأة التقليد، فهو مضطر أما إلى تقليد القدماء الذين أنتجوا التراث، وإما إلى تقليد الغرب الذي أنتج الثورة العلمية والصناعية والمعرفية. إنه ـ أي الإنسان العربي ـ يفتقد، إلى حدّ بعيد، العقلانية النقدية، ويطمئن إلى ما هو نقيض لها، أي التقليد، وتبنّي الأفكار التي لم يسهم في بلورتها. هناك ضرورة ملحّة للتعامل النقدي مع مجمل الموضوعات على اختلافها، يجب التوقّف عندها والعمل على تحقيقها باعتبارها فرضاً واجباً. فالتعامل النقدي يقتضي الوعي بتاريخية المعرفة وبالتالي نسبيتها، واحتوائها ما هو أيديولوجي ولاعقلي. العقلانية النقدية التي يدعو الجابري إلى تطبيقها تعني بالتحديد «ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٣) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات. . . ومناقشات**، ص ٣٦.

فحصه، إنها موقف ضدّ التقليد»[٣٤]. يلتقي هنا مع أركون الذي يدعو مراراً وتكراراً إلى إخضاع كل الحقائق الموروثة للنقد الذي يُظهر تاريخيتها ونسبيتها، إذ إن كل ما أنتجه البشر قد دخل التاريخ وخضع لشروطه ومتغيّراته. والقراءة النقدية يجب أن تطبّق بقوة من أجل كشف كثير من الأمور التي تمّ إلغاؤها أو طمسها، وتسليط المزيد من الضوء على التصوّرات التي تمّ إنتاجها في الماضي حول الكثير من المسائل. والنقد عند أركون لا يطاول فقط الفكر العربي الإسلامي إنما يجب أن يتطرّق إلى الفكر الأوروبي الغربي أيضاً، وهذا ما يدعو إليه الجابري كذلك عندما يتحدّث عن إعادة ترتيب العلاقة مع التراث والفكر الغربي في آن. نرى أن العقلانية النقدية من منظوره الخاص مهمّة لأنها ترتّب العلاقة بين الذات وموضوعاتها، فتحول دون وقوع هذه الذات تحت وطأة موضوعاتها، وسيطرتها. إنه يصرّح قائلاً في أحد حواراته الذي يعالج مفهوم «العقلانية النقدية» ما يلي: «لقد ناديت غير ما مرة بضرورة الاستقلال التاريخي للذات العربية، وهو استقلال لا يمكن تحقيقه إلا بإعادة ترتيب العلاقة بينها وبين التراث والفكر الأوروبي على أساس من العقلانية النقدية»[٣٥].

إن الهدف الذي تلمّسناه لدى الجابري خلال قراءتنا لنصوصه على تنوّعها يكمن في تحقيق استقلال الذات العربية استقلالاً تاريخياً يحفظ لها هويتها، ويفسح لها المجال للإبداع ودخول ركب الحضارة والتطوّر. إن هذا الاستقلال لا يمكنه أن يتحقّق من دون الالتزام بالمشروع النقدي والانخراط فيه بالعمق، أي القيام بنقد العقل العربي في تكوينه وبنيته، وفي مجاله السياسي والأخلاقي، وذلك بعد مراجعة الخطاب العربي المعاصر مراجعة نقدية تبرز الثغرات التي يتضمّنها والأخطاء المنهجية التي وقع فيها[٣٦]. أراد أن يبثّ الروح النقدية في كتبه ومحاضراته لأنها الطريق الأقرب إلى الحداثة. وهو يعي جيداً أن غياب هذه الروح يجعل «الكذب على التاريخ ممكناً تماماً مثلما أن التخدير الأيديولوجي هو الذي يجعل الكذب على الأحياء ممكناً»[٣٧]. يجب اعتماد

---

(٣٤) محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٢٨٥.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٣٦) لمزيد من التفصيل حول نقد الجابري للقراءات المعاصرة التي اتخذت التراث موضوعاً، انظر القسم الثاني، الفصل الخامس من هذا الكتاب حيث توقفنا عند المسار النقدي الذي اتبعه مفكرنا للعقل العربي.

(٣٧) الجابري، **المسألة الثقافية**، ص ٢٩٧.

النقد من أجل تفادي النظر إلى الماضي نظرة تعظيمية، تضخّم الحقائق وتغيّر التاريخ، فيتخدّر بذلك وعي المتلقّي ويدخل في غيبوبة يصعب الخروج منها. لقد اكتسب نقد التراث لدى الجابري أهمية كبرى، فكرّس له جهداً ملحوظاً من الحداثة المنشودة. كيف هو السبيل إذاً إلى التعاطي مع التراث ونقده؟ وما هو بالتالي المنهج الذي اقترحه مفكرنا واتّبعه في مقاربته للتراث؟

ب ـ في كيفية التعامل مع التراث

«إن الموضوع الذي أتعامل معه هو النص العربي، هو التراث العربي الإسلامي، والعقل الكامن فيه. وأعتقد أن النقد الناجح لهذا الموضوع هو الذي يتحرّر من هاجس العمل مثل «الآخرين» أو النسج على منوالهم، هكذا بصورة شعورية وبرغبة «صبيانية». وكل ما أتعبني في عملي حقاً هو حرصي على التحرّر من مثل هذه الرغبة، ومثل ذاك الهاجس»[٣٨].

أردنا أن نبدأ بهذا التصريح للجابري حيث نجد لديه إصراراً واضحاً على تقديم قراءة جديدة للتراث تتميّز من القراءات الأخرى، من خلال رفضها «النسج على منوال» سبق. لن ندخل هنا في تقويم المسار النقدي الذي اتّبعه مفكرنا، لأننا قد خصّصنا لذلك قسماً خاصاً عبر المقارنة بين ما أتى به منهجه وبين ما قدّمه أركون من جديد على صعيد المنهج أيضاً[٣٩]. نودّ هنا أن نبرز أهم الأسس التي ارتكز عليها الجابري في فهمه للتراث، ممّهدين بذلك لما سنعالجه من نقاط منهجية في الفصل الرابع.

إن إصرار الجابري على تقديم ما هو جديد قد دفعه بدايةً إلى مراجعة الخطاب العربي المعاصر ونقده، قبل أن ينتقد التراث، لأن هذا الخطاب، برأيه، لم يمارس النقد بسبب عوامل عدّة، أهمها هيمنة التراث بقوة على العقل العربي، وحضور الآخر ـ أي الغرب ـ في الحياة الفكرية السياسية حضوراً قامعاً يجبر العرب على الرجوع قدماً إلى الوراء. يرى مفكرنا أن مراجعة الفكر ونقده أمران ضروريان يؤمّنان النجاح لأي مشروع نهضوي، لكن بعيداً عنهما، من الصعب التوصّل إلى تحقيق النهضة المرجوّة.

لقد بقي التراث العربي الإسلامي كما هو من دون إعادة تأسيس، ما جعل

---

(٣٨) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٢٩٧.

(٣٩) انظر في هذا المجال: القسم الثالث، الفصل السابع من هذا الكتاب.

من الصعب أن تؤسّس عليه نهضة عربية متينة تأتي بثمار فكرية وفيرة. كذلك إن تفوّق الغرب، وبلوغه حداً عالياً من التطوّر قد سمحا له بممارسات قمعية من خلال استعمار الدول الأخرى. هناك «غرب الأنوار» من جهة، «وغرب الاستعمار» من جهة أخرى، لكن هذا الأخير قد طغى على الأول فدفع العرب إلى مزيد من التمسّك بهويتهم من أجل المحافظة على الذات العربية، ما أوقف التقدّم، وأسهم في العودة إلى الماضي في سبيل المقاومة. من هنا نجد أن التفكير «التراثي الرجعي» حاضر بقوة في الخطاب العربي المعاصر.

يشير الجابري إلى ضرورة التنبّه إلى أن «التراث ليس بضاعة تمّ إنتاجها دفعة واحدة خارج التاريخ، بل هو جزء من التاريخ، هو حركة الفكر وتطلعاته خلال مراحل معينة من التطوّر، وبالتالي فهو لحظات متتابعة ألغى بعضها بعضاً أو كمّله، (...) ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملاً علمياً يجب أن يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوظيف أو الاستثمار»(٤٠).

إن **المستوى الأول** يقتضي استيعاب التراث بمجمله، في كل مراحله التاريخية، وتعدّد تياراته، إذ إن نوع الفهم الذي يمكن أن ينشأ حول التراث سوف يحدّد بشكل مباشر مستوى توظيفه. كذلك إن الوظيفة التي يُراد إعطاؤها للتراث من شأنها أن تؤثّر في نوع الفهم الذي يتمّ بناؤه.

أما **المستوى الثاني**، أي التوظيف أو الاستثمار، فيستوجب الاتجاه إلى أعلى ذروة توقف عندها التقدّم مع الوعي بأنه لا يمكن توظيف كل التراث إنما ما تبقّى منه، وهو صالح للحياة الفكرية المعاصرة. لذلك لا يجوز بالنسبة إلى مفكرنا، الانشغال بما يمكن أخذه من المعتزلة أو الأشاعرة أو الفلاسفة، لأن هذا عمل غير تاريخي يفضي إلى حلقات مفرغة. إنه يشدّد على أن ما يمكن التعامل معه اليوم من التراث هو القسم الذي نجده مؤهّلاً لكي يشاطرنا بعض المشاغل الحالية، وهو يقبل التطوير لكي يعبر معنا نحو المستقبل. على هذا النحو يعرّف الجابري الأصالة ويحدّدها باعتبارها توظيف ما تبقّى من الماضي وهو يفيد الحاضر من أجل مستقبل أفضل، وليس توظيف تراث بأكمله. لكن ما هو هذا الذي تبقّى وهو يصلح لعيش الحاضر وتطوير المستقبل؟

تأتي الإجابة عن هذه المسألة في أكثر من مناسبة وكتاب للجابري حيث

---

(٤٠) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٤٧.

نجده يستنتج، بعد دراسته للتراث وفهمه مختلف مراحله التاريخية وتياراته الفكرية، المادة التي يجب أن توظّف للإفادة منها حاضراً ومستقبلاً، وهي تشكّل أعلى مرحلة وقف عندها التقدّم. إنها عقلانية ابن رشد، وواقعية ابن خلدون على صعيد الفلسفة والتاريخ، كما إنها ظاهرية ابن حزم، والأخذ بـ «أسباب النزول» و«مقاصد الشرع» لدى الشاطبي على صعيد الفقه. يشير مفكرنا إلى أن «ما تبقّى من تراثنا الفلسفي أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشدياً»(٤١).

من هنا لقد اتّخذ ابن رشد مقاماً رفيعاً في أبحاث الجابري، معه تمّت القطيعة مع الفكر السينوي «الظلامي» و«الغنوصي» في المشرق لكي ينبني فكر آخر على العقلانية والواقعية، ويدعو بالتالي إلى فهم الدين من داخله، أي بواسطة معطياته، وفهم الفلسفة في داخلها أي بواسطة مقدماتها ومقاصدها. إن ما قدّمه ابن رشد في مجال العلاقة بين الدين والفلسفة يصلح، من منظور الجابري، لكي «نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقّق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة»(٤٢). إنه من الضروري اقتباس منهج ابن رشد في سبيل أن يتمّ بواسطته بناء علاقة العرب اليوم مع التراث ومع الفكر العالمي المعاصر في آن معاً، هذا الفكر الذي هو اليوم بمثابة الفلسفة اليونانية في زمن ابن رشد.

يتميّز الخطاب الفلسفي الرشدي بـ «عقلانية نقدية واقعية» متحرّرة من هاجس «قياس الغائب على الشاهد»، ودمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين. هنا تتحقق ذروة التقدّم الذي عرفه التراث بالنسبة إلى الجابري، وهذا بالتالي ما يجب توظيفه والأخذ به، من أجل أن يدخل الفكر العربي الحضارة العالمية المعاصرة المرتكزة على العقلانية والواقعية والروح النقدية. إن الفكر الرشدي مقبول في عصرنا لأنه يلتقي مع روح هذا العصر أكثر من أي فكر آخر في التراث العربي الإسلامي ـ وبخاصة فكر ابن سينا ـ لذلك يجب الأخذ به واستثماره من أجل «تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا». لكن يبقى لنا أن نسأل: ما هي الأداة التي قرأ بها الجابري التراث العربي الإسلامي؟

«إن المنهج، مهما كان، هو أداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيّف مع المعطيات التي

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

تعالجها»[٤٣]. يرى الجابري من خلال هذا التصريح أن ما يبرّر استخدام منهج ما وتفضيله على ما سواه فاعليته في التعاطي مع الموضوع الذي هو هنا التراث العربي الإسلامي. لذلك نجده يختار بين سائر المناهج المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الأيديولوجي[٤٤]، معتبراً أن هذا الخيار هو الأجدى، بدلاً من التوقّف عند المناقشات المجرّدة التي تدور حول المنهج. إنه يعطي الأولوية لتحليل الواقع وتطبيق المنهج عليه، أكان هذا الواقع ماضياً أم حاضراً، وذلك بدلاً من الوقوع في خطأ الغرق بالمناقشات النظرية المجرّدة البعيدة عن الواقع. إنه يقصد بالمناقشات النظرية تلك التي تفضّل القراءة المادية مثلاً على المثالية أو العكس، فتقع في تصنيفات غير مجدية، لا بل جامدة، تنهمّ بالبرهنة على صحة هذه المقولة أو تلك، من دون التوصّل إلى فهم صحيح للتراث في سياق تطوره التاريخي واتجاهاته الفكرية.

يصرّ الجابري على الانتباه إلى تاريخية الثقافة والفكر في مقاربة للتراث. إنه يعتبر أن الماضي والمستقبل هما بالفعل كالحاضر، أي غير جامدين لأنهما ضرورة وحركة، وهما في الوقت عينه نتيجة هاتين الصيرورة والحركة. لذلك يرى ضرورة إعادة قراءة التراث كما الفكر المعاصر انطلاقاً من رؤية شمولية، وجدلية، وتاريخية بخاصة، لا تضحّي بالخاص على حساب العام، كما إنها لا تسجن نفسها في الخاص وتهمل العام. يربط مفكرنا بين المنهج والرؤية لأنهما متلازمان. فالرؤية هي التي توجّه المنهج بشكل صريح أو ضمني، وهي في الوقت عينه تأتي كنتيجة للمنهج المتّبع أو للطريقة التي اعتُمدت في معالجة أيّ مشكل.

نود أن نوجز هنا أهم عناصر الرؤية التي لازمت المنهج في مشروع الجابري النقدي، وهي بمثابة أسس القراءة التي قام بها للتراث العربي الإسلامي. تنحصر الرؤية لديه في ثلاثة منطلقات:

ـ هناك **أولاً**، الأخذ بالاعتبار أن الفكر العربي الإسلامي في القرون الوسطى هو فكر واحد ذو إشكالية واحدة هي التوفيق بين النقل والعقل، وذلك على الرغم من ظاهرة تعدّد التيارات الفكرية واختلافها في ما بينها.

(٤٣) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٤٢.

(٤٤) لقد فصّلنا خيار الجابري المنهجي هذا في: القسم الثاني، الفصل الرابع، الفقرة ثانياً من هذا الكتاب.

ـ وهناك **ثانياً**، الوعي بتاريخية الفكر من خلال ربطه دائماً بالواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي أنتج هذا الفكر، أو تحرّك هذا الأخير في إطاره. إن التحدّث عن المجال التاريخي لأي فكر يقتضي التوقّف عند ما يؤسّسه، أي الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي. إن في ذلك نوعاً من الربط بين الفكر والواقع، إذ إن أي فكر يتحرّك ضمن حقل معرفي له جهاز خاص من المفاهيم والتصورات والمنهج، وهو ـ أي هذا الفكر ـ يحمل مضموناً أيديولوجياً يُضفيه صاحب هذا الفكر على مادته المعرفية من خلال توظيفه سياسياً واجتماعياً.

ـ هناك أيضاً منطلق **ثالث** للرؤية التي لازمت المنهج لدى الجابري وهي النظر إلى الفلسفة الإسلامية باعتبارها قراءات لفلسفة أخرى. إن الفلسفة في الإسلام تتجدّد بكونها مجموعة قراءات مستقلّة للفلسفة اليونانية، قامت بتوظيف المادة المعرفية عينها من أجل أهداف أيديولوجية متباينة. لم تكن مثل الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الأوروبية فعل قراءة متواصل ومتجدّد لتاريخها الخاص، إنما فعل قراءة لفكر آخر، له وظيفة أيديولوجية أوكلها إليه كل فيلسوف على حِدى. من هنا يجب أن نبحث في هذه الوظائف الأيديولوجية عن معنى الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

يقترح الجابري طريقة للتعامل مع التراث تقوم على الموضوعية التي تفصل بين الذات والموضوع لكي تتحقّق رؤية الأشياء كما هي. وبما أن التراث ينتمي إلى الماضي، كان من الضروري قراءته قراءة علمية مرتكزة على قدر كبير من المعقولية والموضوعية. إن اختيار مفكرنا هذا النوع من القراءة ليس ناتجاً من رغبة ذاتية أو انحياز إلى منهج من دون آخر، إنما هو اختيار أملته عليه طبيعة الموضوع الذي يدرسه، أي التراث. من هنا نجده يصرّ على توفير شرطين مهمّين من أجل تحقيق قراءة علمية للتراث هما: الموضوعية والعقلانية.

إنه يعني بالموضوعية أن يعمل على جعل التراث معاصراً لنفسه ما يستوجب فصله عنا. كما إنه يعني بالمعقولية أن يجتهد في جعل التراث معاصراً لنا من خلال إعادة وصله بنا. هناك إذاً فصل من أجل إعادة الوصل وذلك بهدف تحرير الإنسان العربي من هيمنة التراث عليه واحتوائه له، باعتباره حاضراً في هذا الإنسان ومعه. يرى مفكرنا أن التراث هو أقرب أن يكون ذاتاً أكثر مما هو موضوع قابل للدرس العلمي، كما إنه ـ أي التراث ـ ينتمي إلى ماضٍ هو بمثابة الذاكرة الثقافية المشحونة بالتخيّل والرموز والنماذج والقيم، ما يحدّ من إمكانية التعاطي

العقلاني معه. من هنا نجده يتحدّث عن الهدف الذي يرمي إليه، والذي يكمن في «جعل التراث معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون والأيديولوجي، الشيء الذي يتطلّب معالجته في محيطه الخاص، المعرفي والاجتماعي والتاريخي. وهذا هو معنى الموضوعية، وفي الوقت نفسه جعله معاصراً لنا بنقله إلينا ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا، وهذا هو معنى المعقولية. وبهاتين العمليتين معاً يصبح التراث موضوعاً لنا بدل أن يبقى موضوعاً فينا يقدّم نفسه ذاتاً لنا»[٤٥].

إن السعي من أجل تحقيق هذا الهدف قاد الجابري إلى البحث عن المنهج الأكثر ملاءمة وفاعلية، فوجد في الإبستمولوجيا مبتغاه[٤٦]. حاول أن يوظّف مكتسبات هذا العلم في موضوع بحثه توظيفاً إجرائياً عملانياً. إنه يرى أن نقد أي أطروحة إذا أغفل الأساس المعرفي الذي تتأسّس عليه فهو لا محالة نقد أيديولوجي للأيديولوجيا، ولا يمكنه أن ينتج سوى أيديولوجيا، لذلك يجب العمل على نقد طريقة الإنتاج النظري حيث يتبلور «الفعل العقلي». إن النقد المبني على الإبستمولوجيا هو الذي يؤدّي إلى بناء قراءة علمية واعية. أراد مفكرنا نقد العقل العربي، والغوص في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية انطلاقاً من استخدام المنهج الإبستمولوجي الذي يدرس بعمق «الفعل العقلي» الذي يتمّ على نحوٍ محدّد وبواسطة المفاهيم التي هي بمثابة أدوات للتفكير، ويتمّ أيضاً ضمن حقل معرفي له إطاره الخاص. اهتمّ في مقاربته النقدية للتراث العربي الإسلامي بالتركيز على أربعة عناصر هي:

١ ـ طريقة التفكير أو كيفية معالجة الموضوع.

٢ ـ الأدوات الذهنية أو المفاهيم التي تمّ التفكير بواسطتها.

٣ ـ الإشكالية التي توجّه عملية التفكير.

٤ ـ الحقل المعرفي الذي تتحقّق فيه هذه العملية الفكرية.

قد تختلف هذه العناصر من مرحلة تاريخية إلى أخرى، أو بين مكان وآخر، لكن إذا كان الاختلاف عميقاً، والتغيير جذرياً يمكن التحدّث عن

---

(٤٥) الجابري، المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤٦) لمزيد من التفاصيل حول موقف الجابري من الإبستمولوجيا، وتبريراً لخياره هذا، انظر: القسم الثاني، الفصل الرابع، الفقرة ثالثاً من هذا الكتاب.

«قطيعة إبستمولوجية»[٤٧]، وذلك على الرغم من أنه قد يبقى موضوع المعرفة واحداً، من دون أن يطرأ عليه أي تغيير. من هنا نجد الجابري يتحدّث عن «قطيعة إبستمولوجية» أو «قطيعة معرفية» بين ابن سينا وابن رشد، أو بين فلسفة المشرق العربي وفلسفة مغربه. إنه يدعو أيضاً من هذا المنظور إلى تجديد العقل العربي من خلال تحقيق «قطيعة إبستمولوجية» جذرية مع بنية العقل العربي التي عرفها عصر الانحطاط وامتدّت بالتالي إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر. فبذلك يتحقّق التخلّي عن عملية «الفهم التراثي للتراث»، ويتمّ التحرّر من مجمل «الرواسب التراثية» التي ما زالت تحكم قراءة هذا التراث.

تجدر الإشارة إلى أن مفكرنا يعتبر ابن سينا مدشّناً فعلياً لعصر الانحطاط لأنه قد كرّس من خلال فلسفته المشرقية «اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المنفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لا عقلانية ظلامية قاتلة (. . .)»[٤٨]. لذلك كان لا بدّ من العمل على إحداث «قطيعة معرفية» مع هذا المنهج في التفكير، الشيء الذي حقّقه ابن رشد، من خلال التركيز على العقلانية والواقعية. من هنا يدعو الجابري باستمرار إلى النهل من مصادر ابن رشد في سبيل تحقيق الانتظام في التراث وتخطيه ومواكبة العصر، الأمر الذي يفرض علينا المزيد من العقلانية والواقعية[٤٩].

كذلك أنه يتحدّث عن بعض «الرواسب الذاتية» التي يجب التخلّي عنها، وهو يضع «على رأس هذه الرواسب «القياس» النحوي ـ الفقهي ـ الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكاً، والتي تعمل بالتالي، على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزماني ـ المعرفي ـ الأيديولوجي»[٥٠]. ينتقد مفكرنا آلية القياس التي تفصل الأجزاء عن الكل من أجل أن يتمّ نقلها إلى حقل آخر هو حقلُ الذي يستخدم القياس، ما يؤدّي إلى الوقوع في الدمج بين الذات والموضوع، أي التداخل بين الذات العربية وتراثها.

---

(٤٧) لمزيد من التفاصيل حول هذا المصطلح، انظر: القسم الثاني، الفصل الرابع، الفقرة رابعاً من هذا الكتاب.

(٤٨) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٣٩.

(٤٩) لمزيد من التفصيل حول النقد الذي وجّهه الجابري لفلسفة ابن سينا المشرقية، وتفادياً للتكرار، انظر: القسم الثاني، الفصل الخامس، الفقرة سابعاً من هذا الكتاب.

(٥٠) الجابري، المصدر نفسه، ص ٣٩.

نخلص إلى القول في هذا المجال، إن الجابري عندما تحدّث عن عصر الانحطاط وضرورة أن نقطع معه، وعندما انتقد آلية القياس الفقهي، كان ينطلق من قاعدة الإبستمولوجيا باعتبارها أفضل وسيلة تسهم في انجاز مشروعه النقدي، وبخاصة أن الجانب الأيديولوجي فيها ضعيف، أو غائب بشكل نسبي. كما إنها ـ أي الإبستمولوجيا ـ تقتضي نشر العقلانية انطلاقاً من نقدها، ونقد المفكرين الذين قد أنتجوا الفكر العقلاني أو ادّعوا ذلك. إنه تكسب الباحث ما يلزمه من روح نقدي، وتمنحه الخبرة بواسطة الممارسة النقدية للعلم ولتاريخه، وتقدّم له العديد من الأدوات أو المفاهيم التي بإمكانه أن يوظّفها في حقل التراث.

إن هذا الخيار المنهجي قد نتج منه خيار آخر فرضه الجابري على نفسه وهو الاكتفاء بدراسة نظم المعرفة وتكوين آليتها من دون التطرّق إلى الفكر الديني. إن النقد الذي مارسه هو نقد المعرفة وليس نقد العقل اللاهوتي، لأنه نقد سلمي لا يحدث ضجيجاً. لم يشأ الغوص ـ كما أركون ـ في نقد العقل الإسلامي مكتفياً بنقد العقل العربي، فالنقد الأول من شأنه أن يحدث ردود فعل صارخة، ويواجَه بالرفض الشديد، أما النقد الثاني فهو أقرب إلى المعرفي منه إلى الأيديولوجي، كما إنه لا يمسّ المحرّمات بل يكتفي بالحفر في طبقات المعرفة ليدرس شروطها وآليتها ونظمها ونتائجها، فهي التي تستحوذ على اهتماماته. لذلك يمكن القول إن النقد المعرفي مقبول أكثر في الأوساط العربية الإسلامية من النقد الديني الذي يتطرّق إلى النصوص التأسيسية وإلى تأويلاتها[٥١]. يبدو لنا أن الجابري قد أخذ هذه المسألة في الحسبان منذ البداية، فحرص على العمل بتأنٍ من أجل التواصل مع أكبر عدد من الجمهور العربي.

يتبيّن لنا بوضوح أنه عندما قام بصياغة نصّه لم يغب عن ذهنه التفكير في كيفية «تلقّي» مشروعه معنوياً ومادياً. نلحظ لديه الكثير من العناوين اللافتة التي تشدّ انتباه القارئ وتثير فضوله المعرفي، والعديد من العبارات المركّبة موسيقياً والتي تعتمد اللعب على الكلام وبه. هذا ما يميّز نصه العربي عن نص محمد أركون. فالأول قد صاغ نصّه منذ البداية باللغة العربية، واعياً كل الوعي بشغف القارئ العربي بلغته، وبالموسيقى التي تحتويها، ووقعها في نفسه. بينما نجد أن الثاني لم يؤلّف مباشرة بالعربية، فنصّه مترجم بكثير من الدراية والعناية، بهدف

(٥١) لنا عودة مفصّلة إلى خيار الجابري المتمثّل في نقد العقل العربي وليس الإسلامي حيث عالجنا الدائرة النقدية التي جعلها كل من أركون والجابري إطاراً لعمله، انظر: القسم الثالث، الفصل الثامن من هذا الكتاب.

إيصال المعنى وتفسير المصطلحات الجديدة التي يزخر بها النص الأركوني. لذلك لا نجد الهمّ الجمالي مسيطراً على النص العربي لدى هاشم صالح لأنه انهمّ بنقل ما ألّفه أركون بالفرنسية بدقّة وأمانة مع حرصٍ شديد على تفسير ما قد يجده القارئ العربي غريباً أو نافراً أو مثيراً للغضب.

نود أن نتوقف هنا عند بعض العبارات التي لفتت انتباهنا لنذكرها كمثال على أسلوب الجابري وهي تتعلّق بالموضوع الذي نحن بصدده أي النقد والمنهج النقدي:

«نعم لا بدّ من سلاح النقد، ولكن لا بدّ، (. . .)، من نقد السلاح»[٥٢].

«لأن إلغاء التراث لا يمكن أن يتمّ إلا بتحقيقه (. . .) لأن تحقيق التراث لا يتمّ إلاّ بإلغائه»[٥٣].

«جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا. . . وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا. . . قراءتنا تعتمد، إذن، الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين»[٥٤].

«إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحوّلنا من «كائنات تراثية» إلى كائنات لها تراث، (. . .)»[٥٥].

كذلك هناك العديد من العبارات التي يكلّل بها فصول كتبه أو يعنون بها المقدمة والخاتمة، أو يصدّر بها الفقرات، وهي تعتمد الموسيقى وسيلة للتأثير في أُذن القارئ واللعب بالألفاظ أداة تشدّ الانتباه إلى المعنى، كما تهدف ـ أي هذه العبارات ـ إلى إحداث صدمة لدى «المتلقّي». نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

«الأعرابي صانع «العالم» العربي»[٥٦].

---

(٥٢) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات . . . ومناقشات**، ص ١٠٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٥٤) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ١٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٥٦) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٧٥.

«التطرّف بين التعالي بالسياسة وتسييس المتعالي»[٥٧].

«الموروث الصوفي: أخلاق الفناء... وفناء الأخلاق»[٥٨]

«خاتمة وآفاق: لم يدفنوا بعد أباهم أردشير»[٥٩].

نودّ في نهاية الكلام على النقد والمنهج النقدي لدى الجابري أن نوجز ما يمكن أن نعتبره الأسس النقدية في مشروعه بالنقاط الثماني التالية:

١ ـ إن فعل النقد عنده مرتبط بتقديم قراءة غير تراثية للتراث. إنه يرتكز على التعمّق بفهم التراث، نظراً إلى حضوره الفاعل في الواقع الحاضر وذلك من أجل تجاوزه.

٢ ـ إن ممارسة النقد في مفهومه تقتضي الانتظام أولاً في التراث، إذ إن أي مشروع نهضوي مثمر لا يمكنه أن ينطلق من الفراغ. يعتقد أن إنجاز عملية التجديد ترتّب عليه الحفر في التراث بالإضافة إلى التعامل النقدي مع الماضي كما الحاضر.

٣ ـ يشدّد مراراً وتكراراً على ضرورة تبنّي الروح النقدية، فهي ليست غريبة عن التراث العربي الإسلامي. من يحفر يجد أن عقلانية ابن رشد وواقعيته هما خير سلاح من أجل مواجهة تحدّيات الحاضر الأليم، ومتطلّبات العصر.

٤ ـ يعي جيداً صعوبة القيام ببحث علمي مجرّد من أي واقع أيديولوجي في ميدان التراث. لكنه يعتقد أن الوعي بحضور الهاجس الأيديولوجي من شأنه أن يحرّر الباحث، إلى حدّ ما، من هذا الهاجس. كما إنه يشبّه التراث بـ «بئر أيديولوجية»[٦٠] لا يمكن أن نستقي منها ماءً مقطراً خالياً من الأيديولوجيا.

٥ ـ يعتبر أن فصل الذات عن الموضوع ومن ثم الموضوع عن الذات مرحلتان مهمتان من أجل التوصّل إلى إعادة ترتيب العلاقة بينهما على أساس جديد. من هنا نجده يرتكز على الموضوعية عند معالجته مشكلة المنهج، لأنه يرى أن التراث حاضرٌ بقوة في نفس الإنسان العربي المسلم إلى حدّ الاندماج بينهما لكي يشكّلا ذاتاً واحدة.

---

(٥٧) الجابري، **المسألة الثقافية**، ص ٤٧.

(٥٨) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٤٢٧.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٦٢١.

(٦٠) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٢٨٤.

٦ ـ إن الكلام على الموضوعية قد أدّى به إلى تحديد خطواته المنهجية بثلاث عمليات هي: المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي. إنها تسهم في فصل التراث عنا لكي نعيده إلينا، على نحوٍ جديد، فيصبح بذلك معاصراً لنا.

٧ ـ لم يشأ التطرّق في مقاربته النقدية للتراث العربي الإسلامي إلى مجال العقل اللاهوتي، فاكتفى بتحديد إطار عمله ضمن تجلّيات العقل العربي في السياسة والأخلاق، بعد أن كان قد توقف ملياً عند تكوين هذا العقل وتفكيك بنيته المعرفية. يرى أنه بإمكان الباحث أن يفصل بين العقل الإسلامي والعقل العربي في دراساته النقدية، وهو قد حسم الخيار لمصلحة الثاني، لاعتبارات عدّة أهمها أنه لم يرَ نفسه يوماً باحثاً لاهوتياً، ومن ثم إن النقد المعرفي سلميّ لا يخلّف وراءه موجات الغضب، والسجالات العقيمة. تتبلور هنا نقطة اختلاف رئيسة بينه وبين أركون.

٨ ـ إن التركيز على العقل العربي وليس الإسلامي قد جعل الجابري أقرب إلى المنحى المعرفي منه إلى اللاهوتي، لذلك كان خياره المنهجي ملتزماً بالإبستمولوجيا كأداة تساعده في عملية الحفر والتفكيك، رفعها شعاراً علمياً موضوعياً في معظم مؤلّفاته النقدية. استفاد من مكتسباتها في مجمل أبحاثه، وبخاصة عندما قرأ تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، حيث تحدّث عن «قطيعة إبستمولوجية» بين فلسفة المشرق المتمثّلة بابن سينا، وفلسفة المغرب المتمثّلة بابن رشد. كما استفاد من الإبستمولوجيا عندما قام بتفكيك بنية العقل العربي والكشف عن نظمه المعرفية الثلاثة: البيان والعرفان والبرهان.

٣ ـ نحو أبواب هذه الدراسة وفصولها

إن أول مشكل يعترض طالب الدكتوراه، بعد أن يقع اختياره على موضوع يطرح إشكالية ذات قيمة فكرية، يكمن في كيفية معالجة هذا الموضوع، أو في المنهج الذي يود أن يتبعه في سياق بحثه. فيتوجّه تلقائياً إلى ما اكتسبه خلال سني الدراسة، وما حصّله من خبرة بعد خوضه تجربة الكتابة في الماجيستير، من دون أن ينسى طبعاً الاستعانة بمخزون ذاكرته وما تحويه من عصارة المطالعات السابقة، على صعيد المنهج. لكنه سيجد بعد حين أن ذلك غير كافٍ، فالمشروع الذي ينتظره يتطلّب منه المزيد من الجهد الفكري والعمل اليومي والتمرّس في فعل الكتابة، بالإضافة إلى الغوص في ما يقدّمه الفكر

المعاصر في مجال المنهج، والمحاولات التي يقوم بها الكثير من المفكرين من أجل بلورة رؤية جديدة، وتقديم أدوات أكثر فاعلية لمواجهة التحدّيات المطروحة حالياً. تبدأ هنا المعركة في مواجهة ما نجهل. إنه كمّ هائل من المؤلّفات التي تعتلي فجأة حلبة الصراع، وهي تزخر بالمصطلحات والمناهج والطروحات، علينا أن نقارعها بكل ما أوتينا من قوة فكرية وقدرة على التحليل. فكلٌ يحاول أن ينمّي لديه ولو مهارة واحدة نتيجة الصراع، يوظّفها في العمل الأكاديمي الذي ينتظره، أي كتابة أطروحته.

إن ما حصّلناه نتيجة خوضنا المعركة التي أردناها ضدّ جهلنا، جعلَنا أكثر اقتناعاً أن عملنا هذا لا يمكنه إلا أن يكون محاولة بين محاولات أخرى عديدة، وإن ما ينقصنا هو أكثر مما نمتلكه، ليس في ما يتعلّق بالجانب المعرفي وحسب، إنما أيضاً بالجانب المنهجي. لكننا في الوقت عينه، عندما تجرّأنا على وضع مداميك هذه الدراسة، كان لدينا اقتناع أنه بإمكاننا أن نقدّم مقاربة موضوعية تبرز أهم ما تضمّنه مشروعان نقديان فاعلان بقوة على الساحة الفكرية العربية الإسلامية، كما على الساحة العالمية ـ في ما يخصّ محمد أركون ـ من دون أن نخفي تقديرنا للجهد الذي بذله صاحبا المشروعين. إنه لولا هذا التقدير المقرون بالإعجاب والحماسة لما تحمّلنا مشقّة العمل طوال ما يقارب السنوات العشر.

نودّ في هذا السياق أن نوضح أمراً يتعلّق بخيارنا المنهجي. إن طبيعة الموضوع الذي نعالجه في دراستنا فرضت علينا تبنّي المنهج المقارن الذي يرتكز على إبراز خصائص كل مشروع نقدي على حِدى، ومن ثم اختيار أهم الموضوعات التي تطرّقا إليها، بهدف المقارنة بين المقاربتين واستخلاص النتائج. إن هذا الخيار قادنا إلى الغوص في نصوص كل من أركون والجابري، والحفر فيها، والربط في ما بينها، وتقصّي جذورها المخفية، من أجل تقديمها، ومن ثم تحليلها على نحوٍ يفيها حقّها، نظراً إلى ما تتضمّنه من مناهج ورؤى وطروحات، رأينا أنها تفيد في مقاربة الكثير من الأزمات والتحدّيات التي تواجه الإنسان العربي المعاصر.

نرغب في أن نذكر هنا أن نصوص أركون قد أحالتنا إلى مصادر ومراجع أجنبية عديدة، لكي نتمكّن من مواكبة، ولو من بعيد، الطفرة المنهجية التي شهدتها علوم الإنسان والمجتمع واللغة في الغرب الأوروبي المعاصر، والتي نهل أركون من معينها بوفرة. الأمر الذي ولّد عندنا المزيد من الوعي بما لا

نزال نجهله ونفتقده، إن معرفياً أو منهجياً. كما إننا نود أن نشير إلى نصوص الجابري الغنية بالاستشهادات المستقاة من التراث، وبالنصوص القديمة التي اختارها وقدّمها لنا. الأمر الذي سهّل علينا عملية الغوص في طبقات التراث، ووفّر علينا جهداً كنا نحتاجه لمواجهة أمور أخرى يتطلّبها بحثنا.

إن ما حصدناه من معاشرتنا لنصوص أركون والجابري قد أسهم بشكل مباشر في تعميق نظرنا إلى الأمور، وزادنا اقتناع بأن الحقيقة، أي حقيقة لا يمكن مقاربتها من زاوية واحدة، وانطلاقاً من منهج واحد. هناك زوايا عدة أو مواقع يمكن النظر منها إلى هذه الحقيقة الغنية، لذلك يجب أن نتعاطى معها وفق طبيعتها. كما إن استخدام أركون لشبكة من المناهج في مقاربته للتراث العربي الإسلامي قد أكسبنا الكثير في عملنا هذا، ووسّع من آفاق توجّهنا إلى النصوص، وكوّن لدينا نوعاً من رؤية منهجية تتضمّن خلاصة ما وجدناه لديه. مع الإشارة إلى أننا نجد أنفسنا أقرب إلى منهج علم الأنثروبولوجيا الدينية الذي يقدّم مقاربة جديرة بالاهتمام لتاريخ الأديان، ولتبلور الفكر الديني، ويأخذ بالاعتبار الثقافة العالمة كما الثقافة الشعبية، متوقّفاً عند دور المقدس في مختلف المجتمعات البشرية، ومبرزاً العلاقة التي تربط الدين والمجتمع وأثر كل منهما في الآخر.

إن دراسة المقارنة التي اعتمدناها أوجبت اختيار نقاط ثابتة مشتركة وحاضرة بقوة في خطاب كل من أركون والجابري. فوجدنا أن هناك ثلاثة محاور يمكن أن نتوقف عندها، لأنه من شأنها أن تبلور أسس المنهج لدى كل منهما. يصنّف الاثنان مشروعها على أنه نقدي يعتمد منهج الحفر في التراث وتفكيك ما هو متراكم فيه، في سبيل التوصّل إلى معرفته على حقيقته أولاً، وتجاوزه ثانياً، من أجل الدخول في مشروع الحضارة العالمية والمساهمة فيه. يتوقّف الاثنان عند نقد العقل كل من زاويته الخاصة، كما إنهما ينشغلان أيضاً بنقد الخطاب العربي الإسلامي في السياسة. لذلك كان لا بدّ من التوقّف عند هذه المفاصل الثلاثة التي تدخلنا مباشرة في صلب المشروع النقدي لدى كل من أركون والجابري، وهي:

١ ـ المنهج

٢ ـ نقد العقل العربي الإسلامي

٣ ـ نقد الخطاب السياسي

تجدر الإشارة هنا إلى أن الكلام في موضوع الأخلاق والإنتاج الفكري فيه، جاء مبكّراً عند أركون، ومتأخّراً عند الجابري[٦١]. لم نبحث فيه بشكل مباشر في أطروحتنا لسببين:

١ ـ السبب **الأول**، إذا اعتمدنا التصنيف الشائع في الفلسفة للعقل نجد أن هناك عقلاً نظرياً وآخر عملياً. والعقل العملي قد تبلور أكثر في المجال السياسي منه في المجال الأخلاقي. ربما يعود السبب في ذلك إلى أن الدين الإسلامي قد بتّ نهائياً في أمور الأخلاق والسلوك البشري، وشرّع لها، فلم ينشغل المفكرون العرب والمسلمون كفاية في التنظير للمسألة الأخلاقية والإبداع فيها، إنما اتجهوا أكثر إلى طرح المواضيع السياسية التي كانت تشغلهم بغية تحقيق «المدينة الفاضلة» أو رسم إطار «الضروري في السياسة»، من أجل التوصّل إلى الإصلاح المنشود. فضلاً عن مسألة الصراع في شأن الخلافة والمشروعية الذي عرفه التاريخ الإسلامي، وما نتج منه من خطابات استوقفت كلاًّ من مفكريْنا.

٢ ـ السبب **الثاني**، هو منهجي بحت، إذ بعد أن اطّلعنا على ما كتبه أركون حول الأخلاق في الإسلام، وما ورد في كتاب الجابري **العقل الأخلاقي العربي**، لم نجد من ضرورة للتوقّف عند المنهج في موضوع الأخلاق. إذ إن ما يهمّنا في هذه الدراسة هو المنهج النقدي، أي كيف قرأ أركون الخطاب الأخلاقي وكيف فعل الجابري أيضاً. رأينا أن كلاًّ منهما استخدم تقريباً الأدوات المنهجية نفسها التي وظّفها في نقد العقل النظري والعقل العملي في مجاله السياسي. بتعبير آخر، إن المنهج التعدّدي الذي اتّبعه أركون في مقاربة التراث قد سمح له أن يدرس الخطاب الأخلاقي كما سائر الخطابات الأخرى، نظراً إلى غناه وكثرة الأدوات التي استعملها. أما الجابري فقد بقي هو أيضاً وفياً لخياره الإبستمولوجي، فاهتمّ بتفكيك بنية الخطاب الأخلاقي العربي، كما فكّك سابقاً بنية العقل العربي ببُعديه المعرفي والسياسي.

---

(٦١) لقد اختار أركون البحث في فكر كل من مسكويه والتوحيدي لكي يبرهن على وجود نزعة إنسية عقلية في القرن الرابع الهجري، من خلال معالجته المواضيع الأخلاقية التي تطرّقا إليها. قدّم بحثه هذا في أطروحته لنيل الدكتوراه والتي نشرها في ما بعد، بعنوان **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، انظر: محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧). أما الجابري فقد كلّل مشروعه النقدي بكتابه **العقل الأخلاقي العربي** الذي ورد ذكره سابقاً.

يبقى أن نشير في ختام مقدّمتنا إلى أقسام الدراسة الثلاثة[٦٢]:

هناك **أولاً**، قسم يتمحور حول دراسة خصوصيّة أركون في نقد الفكر العربي الإسلامي، يبدأ بالتوقّف عند مسألة المنهج ليبحث تالياً في كيفية نقده العقل الإسلامي من جهة، والخطاب السياسي من جهة أخرى.

وهناك **ثانياً**، قسم يركّز البحث في خصوصية الجابري في نقد الفكر العربي، عن طريق التوقّف عند المنهج الذي وظّفه في نقده للعقل العربي في بُعديه النظري والعملي.

وهناك **ثالثاً**، قسم أخير خصّصناه للمقارنة بين المشروعين النقديَيْن، وهو يتضمّن فصولاً أربعة، بحثنا في الثلاثة الأولى منها في ما يجمع ويفرّق بين مفكرَيْنا على صعيد المنهج عامة، ونقد العقل والخطاب السياسي بخاصة، لكي نفرد في الأخير فصلاً خاصاً ندرس فيه كيفية تلقّي المشروعين النقديين.

ما هي إذا خصوصية المنهج النقدي في فكر كل من أركون والجابري؟

ما الذي يودّ تقعيده منهجياً، كلَ على حِدى؟ وكيف يمكن أن نقرأه؟ وما هي بالتالي النتائج المترتّبة عن مشروعَيْهما النقديَيْن؟ هذا ما سنحاول معالجته والإجابة عنه من خلال أقسام الدراسة مجتمعة.

---

(٦٢) نود أن نلفت هنا إلى أن حجم الأقسام متفاوت، وهو لا يعني البتة أن القسم الأكبر يتضمّن مقاربات نقدية أكثر عمقاً وأهمية من سواه. إن حرصنا على تقديم الخطوات المنهجية المتبّعة بدقة، بالإضافة إلى توافر نصوص عديدة بين أيدينا، قد جعلانا مثلاً نفرد سبعة عناوين رئيسة لنبحث في نقد العقل العربي لدى الجابري، ما أدّى إلى جعل الفصل الخامس من القسم الثاني أكبر فصول الكتاب العشرة من ناحية الحجم.

القسم الأول

خصوصيّة أركون
في نقد الفكر العربي الإسلامي

الفصل الأول

مقوّمـــات المنهـــج الأركونـــي

يشكّل البحث في المنهج أحد أهم ركائز الفكر الفلسفي المعاصر. كما إن التمرّس في كيفية مقاربة الإشكاليات والموضوعات المطروحة على ساحة الفكر، واستخدام الأدوات المعرفية اللازمة، يُعتبر اليوم من أسس فعل التفلسف. إن الثورة التي شهدتها علوم الإنسان، والتقدّم المتسارع الذي نتج منها على صعيد بلورة مناهج جديدة تحمل في طيّاتها أفكاراً ومصطلحات حديثة، كل ذلك حتّم على المشتغل بالفلسفة أن يطّلع ويتمرّس بما قد استجدّ على الصعيد الفكري. من هنا لم يعد مقبولاً البتة تهميش مختلف المناهج التي تسيطر اليوم على ساحة الفكر الغربي، وتؤدّي إلى نتائج إيجابية ملموسة، وتُسهم في تطوير المسار النقدي نحو البحث عن المسكوت عنه في الخطاب على مختلف صُعُده وأنواعه.

لقد شئنا أن تحمل هذه الدراسة همّ البحث في المنهج لأنه الأساس في تقعيد كل مشروع فكري، فاخترنا المنهج النقدي تحديداً لأنه الأكثر فاعلية وهو يحمل في طيّاته فروعاً كثيرة تبلورت من خلال مدارس عديدة. كما إننا نرى أن هذا المنهج هو الذي تحتاجه ساحة الفكر العربي الإسلامي، ولا يجوز التأخّر في تطبيقه، حيث أمكن، نظراً إلى حجم الإشكاليات التي تطرح نفسها بقوة اليوم، ولا يمكن التعاضي عنها، كإشكالية التراث والحداثة مثلاً أو الإشكالية التي تطرحها مسألة تاريخية العقل الإسلامي.

إن محمد أركون، هو أحد المفكرين الذين تمرّسوا عميقاً في المناهج الغربية، بخاصة تلك التي أنتجتها علوم الإنسان في الحقبة المعاصرة، وآمن

بجدواها، وألحّ على تطبيقها في مجال الفكر العربي الإسلامي. لقد نهلَ مليّاً من مَعين الفكر الغربي، فأتقن الغوص في مختلف تيّاراته، وبرع في استخدام أدواته. لم يشأ التقوقع داخل نظام واحد، ومدرسةٍ محدّدة، إنما استطاع أن يترك مسافة نقدية أسهمت في توضيح الثغرات التي يتضمّنها كل منهج. لم يكن هذا العمل هدفاً بحدّ ذاته، بالنسبة إلى مفكرنا، إذ شاء الاستفادة من النتاج الفكري الغربي الضخم، من أجل بلورة مشروعه الأساس، ألا وهو القيام بقراءة نقدية مفتوحة للفكر العربي الإسلامي. لذلك لم يكتفِ بالاطّلاع فقط على مناهج العلوم الإنسانية، بل انكبّ على الاهتمام بحقل بحثه، حيث يريد استخدام أدوات الحفر التي تسلّح بها.

من هنا فإننا نجده يُبحر في عباب التراث الإسلامي ليسبر أغواره، ويكشف عن المناطق التي بقيت مهمّشة، ومسكوتاً عنها، ولا مفكراً فيها. ركّز كثيراً على الفكر الديني، وأراد الكشف عن آلية اشتغاله، فاعتبر أن مهمّة نقده ملحّة، نظراً إلى أهمية الدور الذي يؤديه الدين في سيرورة التاريخ، وتأسيس المجتمع، وتميّز الفكر العربي ـ الإسلامي. لذلك لم يتردّد في البحث في الآيات والسُوَر القرآنية التي تحمل إمكانية التأويل، كما اهتم بالحديث النبوي بنسختيه السنيّة والشيعيّة، واشتغل أيضاً بالسيرة النبوية. ميّز بين النص الذي جُعل أولاً وبين النصوص الثواني التي تفسّره، وعمل على الكشف عن آلية اشتغال الخطاب العقيدي الصارم الذي أنتجه رجال الدين. كما لم يُهمل السلطة السياسية، فدرس كيفية استفادتها من الدين والسلطة الدينية لتدعيم مواقفها وتبريرها. أراد أن يعيد من جديد دراسة الظاهرة الدينية بمختلف تجليّاتها عبر التاريخ. غاص في عمق التراث الديني الإسلامي، واطّلع على الطبقات المتراكمة عبر تاريخه الحافل بالأحداث والمحطّات البارزة. لقد رفض أن يُسقط المصطلحات الحديثة على التراث كما فعل بعض المستشرقين والنقاد، إذا اعتبر أن في ذلك مغالطة تاريخية، وخطأً منهجياً لا يجوز الوقوع فيه. لم يكن هدفه التوفيق ما بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، أو البحث عن أصلٍ لذاك في هذا، أو العكس. يكمن همّه الأساس في بلورة مشروع نقدي، يشرَع الأفق أمام عقل طال سجنه في أطر ضيّقة، وسياجات مغلقة، لا بل في حلقات مفرغة.

يريد مفكرنا إذاً أن يُطلق سراح العقل العربي الإسلامي ليعود فيأخذ دوره الريادي في مسيرة الحضارة العالمية. صحيح أنه يستخدم التفكيك والهدم، لكن

في سبيل البناء، بناء أسس متينة للعقل كي يتمكّن من مواكبة التطوّر البشري، والمساهمة في دفعه قُدُماً نحو الأفضل. إنه باختصار يعمل بجهد على إعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، ومنع محاولة إقفاله من جديد.

لا يمكننا أن نبحث في مقوّمات منهج أركون من دون أن نتوقف عند الركائز التالية التي يقوم عليها مشروعه النقدي.

أولاً: التاريخية والنقد التاريخي

ثانياً: المنهج النقدي الأركوني كشبكة من المناهج.

ثالثاً: مهمّة المؤرّخ الفيلسوف.

قبل أن نتوقف بالتفصيل عند كلّ من هذه النقاط الثلاث، نود أن نعرض بإيجاز مضمون المشروع الذي كرّس له مفكرنا العديد من الكتب والأبحاث والمحاضرات والمقالات التي تسنّى لنا الاطلاع عليها.

عندما نقرأ مؤلفات محمّد أركون نلحظ بوضوح أن هناك رابطاً مشتركاً في ما بينها، وهو يشكّل ركيزة مشروعه النقدي، وهمّه المعرفي. يظهر لنا جليّاً أن أركون مأخوذ بفكرة نقد العقل الإسلامي وتفكيكه. لم يوفّر جهداً في سبيل بداية تحقيق هذا المشروع. إنه يعي تماماً صعوبة ما يودّ القيام به، ويعرف جيّداً أنه لن يتمكّن من إنجازه بمفرده. فهو يرسم منهجاً أمام الباحثين والطلاب، ويدعوهم إلى الانخراط في العمل داخل الحقل المعرفي الواسع الذي بدأ بالتنقيب فيه. نجده يصرّ، وفي أكثر من مناسبة، على تطبيق قراءة محرّرة من الأطر العقيدية الجامدة، كما يحذّر في الوقت عينه، من الوقوع في صرامة الموضوعية العلمية الحديثة التي تهمّش التجربة الدينية. إنه يريد إفساح المجال أمام قراءة حرّة، غير مؤطّرة، لمجمل التراث الديني، وبخاصة القرآن، حيث يمكن لكل إنسان، مسلماً كان أم غير مسلم، أن يطلق العنان لقدرته الشخصيّة على ربط الأفكار والتصوّرات، ويختار بنفسه الركائز التي يودّ الانطلاق منها.

لقد واجَهَت مفكرنا بالطبع، صعوباتٌ جمّة، لكن الصعوبة الكبرى تكمن في كيفية تحرير العقل الإسلامي من القيود التي فرضها أهل التقليد والجمود على النص، وعلى مجمل الممارسات الفكرية. «الواقع أن العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحاً ومنفتحاً وحوّل ما كان يمكن التفكير فيه، بل ويجب

التفكير فيه أثناء قرون طويلة على ما يجب التفكير والإبداع فيه. وبعبارة أخرى، يمكن القول بأن نزعة التقليد للمذاهب الأرثوذكسية وتكرارها قد تغلّبت على إعادة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلّمات التعسّفية التي أنبنت عليها»[١]. من هنا تركيزه على كشف كل ما من شأنه أن يتحكّم بنشاط العقل ويعيق انفتاحه على المعرفة، بخاصة في زمن العولمة، حيث لم يعد مسموحاً التقوقع داخل أنموذج واحد من التجربة البشرية، بل بات ضرورياً اعتماد المنهج المقارن للأديان. لذلك فهو يريد أن ينخرط «في كل البحوث الابتكارية التي تؤدي إلى فهم صحيح للوظائف الثقافية والنفسية والسياسية والأخلاقية التي تقوم بها الأديان. ويمكننا أن نفهم بشكل أفضل الدور الذي تؤديه في نشأة الحضارات وتوسّعها وانهيارها (أو تفكيكها)»[٢]. إنه يعلن بوضوح عن هدفه الذي يسعى إلى تحقيقه قائلاً: «هذا هو المشروع الذي أريد أن أقوم به بشكلٍ استباقي انطلاقاً من المثال الإسلامي. وقصدي أن أساهم في تهدئة العنف والقلق الهائل الذي يمزّق المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية من دون أن يكون أمامها منظور حضاري محدّد بوضوح من أجل تجييش مجمل الشعوب لتحقيقه»[٣].

من البيّن أن مفكرنا في أعماقه هاجس الانفتاح على العالم، ويريد إدخال المجتمعات الإسلامية المعاصرة في صلب المسيرة الحضارية من خلال تفكيك أثر الدين الثقافي والنفسي والسياسي والأخلاقي في هذه المجتمعات. لذلك نجده يتحدّث عن ضرورة تحقيق ثورة فكرية عميقة تغيّر جذرياً النظرة التقليدية إلى التراث، وتحوّله إلى «قوة تحريرية» تسهم في الانطلاق الحضاري للمسلمين، بدلاً من أن يبقى التراث قوة تعيق التطوّر وتشدّ المسلمين إلى الوراء. يعي مفكرنا جيّداً أن هدفه لن يتحقّق ما لم يكن هناك خطوة أولى، ومُهمّة أساسية ضرورية ألا وهي «القيام بمسح تاريخي شامل للتراث». وهذا ما يفعله شخصياً منذ أكثر من ثلاثين سنة من خلال مشروعه «نقد العقل الإسلامي بالمعنى الألسني والتاريخي والأنثروبولوجي والفلسفي لكلمة نقد»[٤].

(١) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

إن ركيزة المشروع الأركوني تكمن في القراءة التاريخية للتراث، أو في تطبيق المنهج التاريخي ذي الأبعاد المتعدّدة على الفكر العربي ـ الإسلامي. من هنا يأخذ مصطلح التاريخية أهمية كبرى عند مفكرنا، من أجل التوصّل إلى تحقيق قراءة تحليلية مقارنة «لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد انتشرت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسّط»[٥]. هذا هو جوهر المشروع النقدي الذي انخرط فيه مفكرنا، لذلك كان لا بدّ من التوقّف بالتفصيل عند مفهوم التاريخية وأهمية النقد التاريخي كما تبلور عنده.

أولاً: التاريخية والنقد التاريخي

«إن الإسلام في التاريخ فعلاً وليس خارج التاريخ»[٦]. هذا ما يُصرّ على إثباته مراراً وتكراراً من خلال الأبحاث التي يقوم بها، وذلك خلافاً لما يحاول أن يثبته الفقهاء والعقيديون من أن الدين الإسلامي لا يخضع للتاريخ بل يتعالى عليه.

نشير في البداية إلى أنه لا يمكن البحث في التاريخية بعيداً عن التأمل في التغيير عبر الزمن الذي يتعرّض له الإنسان والمجتمع وكل ما ينتج منهما من تفاعلات وأحداث. يذكر أركون أن مصطلح «التاريخية» كان قد ظهر للمرة الأولى في مجلّة **نقد** (*Critique*) وذلك في ٦ نيسان/أبريل ١٨٧٢[٧]، كما ورد في قاموس **لاروس الكبير** للّغة الفرنسية، لكن لا نجد له ذكراً في **قاموس روبير**. ويرى في هذا المجال أن التاريخية هي بمثابة «صياغة علمية مستخدمة خصوصاً من قِبل الفلاسفة الوجوديين للتحدّث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكّل بمجموعها مصير البشرية»[٨]. هنا يبرز جليّاً دور الإنسان في إنتاج الأحداث ضمن المجتمع الذي يتفاعل معه. وبالتالي فإن كل فعل بشري يتموضع داخل إطار مكانيّ محدّد، وفي فترة زمنية معيّنة، وهو حكماً خاضع للتبدّل. كذلك

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٦) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، ص ٦١.

(٧) *Critique* (April 1872), p. 209.

(٨) أركون، المصدر نفسه، ص ١١٦.

يورد أركون في هذا المجال تحديداً للتاريخية عند المفكر الفرنسي آلان تورين (Alain Touraine) الذي يعتبرها تلك «المقدرة التي يتمتّع بها كل مجتمع في «إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً (. . .) وبدلاً من أن نضع مجتمعاً ما في التاريخ، فإن الأمر يتعلّق بوضع التاريخية في قلب المجتمع كمبدأ منظّم لحقل العلاقات والممارسات»(٩). من هنا نجد مفكرنا ينتقد كل هَوَس في البحث عن أصول الأفكار عبر التاريخ والتعاطي معها «كجواهر حيّة مجرّدة عن كل الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية»(١٠).

كما ينتقد الاقتناع السائد بأنها تنتقل عبر الزمن من حضارة إلى أخرى كما هي، من دون أن يطرأ عليها أي تغيير باعتبار أنه يشدّه الأصل ويحرّفه. ويرى في هذا المجال أن الحضارة الإسلامية «كانت من التعقيد والتشعّب بحيث إنها تحتاج إلى دراسة خاصة بذاتها ولذاتها بصفتها بنية شمولية كلية. وبالتالي فإن الثقافة فيها (كما في كل الحضارات والمجتمعات الأخرى) تتأثّر بالأوضاع المعاشة المحسوسة وتؤثّر فيها. هناك مشروطية متبادلة ومعقّدة بين الثقافة والواقع، أو بين الفكر والمجتمع»(١١).

تُعتبر العلاقة بين الفكر والمجتمع من أهم إشكاليات الفكر المعاصر، لقد شغلت حيّزاً مهماً من أبحاث أركون في الفكر الإسلامي، وذلك منذ البداية، حين قام بإعداد أطروحة الدكتوراه في الستينيات. لقد استغرق طويلاً آنذاك في الاطّلاع على معظم مناهج علوم الإنسان والمجتمع التي عرفها الغرب حتى فترة السبعينيات. من هنا جاء تركيزه على المجتمع واعتبره أنه «هو الأول وليس الفرد». كما إن كل محاولة تهدف إلى «عزل الفرد عن مجتمعه حتى لو كان كاتباً مهمّاً أو عبقرياً شيء غير جيّد من الناحية المنهجية»(١٢).

لذلك يمكن القول بأن كل إنتاج فكري يجب أن يدرس كنتاج «لحقيقة اجتماعية وثقافية كليّة»، إذ لا يجوز الفصل ما بين الفكر والمجتمع. لذلك إن

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١٠) طبّق كل من طيّب تيزيني وحسين مروة هذه المنهجية عند دراسة التراث العربي الإسلامي.

(١١) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**: **جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ٦١ ـ ٦٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

أهم الأسس التي يرتكز عليها منهج النقد التاريخي هي التعاطي مع الأفكار كما تجسّدت على أرض الواقع، أي من خلال مشروطيّتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية. لذلك يدرس هذا المنهج بدقّة، مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية والديمغرافية والسياسية والسيميائية التي تظهر في مجتمع ما، بهدف التوصّل إلى فهم نوعية الأفكار والعقائد التي تسود فيه. عندما تمرّس أركون في هذا المنهج، أدرك أهميته، وأراد أن يطبّقه في أبحاثه التي تتناول التراث الإسلامي من مختلف جوانبه، نذكر بخاصة عندما درس ظاهرة الوحي كيف قام بتحليلها من الناحية التاريخية.

١ ـ ظاهرة الوحي

يرى أركون أن الوحي «يعني تحريك التاريخ أو شحنه بطاقة خلّاقة تعلّم الإنسان بأنه كائن وسيط». من هنا يأتي تمييزه ما بين «الوحي في أعلى صورة وأنقاها، وبين تجلّياته المتقطّعة على هيئة قواعد عملية مرتبطة بحالات تاريخية محدّدة. فهناك فرق بين الوحي المتعالي، الصافي، المنزّه/ وبين تجسيد هذا الوحي على أرض الواقع بعد ظهور الأنبياء من وقت إلى آخر عبر التاريخ»[١٣]. إن هذه الخطوة المنهجية ضرورية بالنسبة إلى المفكّر الباحث الذي يودّ التوصّل إلى الحقيقة بعيداً عن التحويرات التي لحقت بها وبدّلت ملامحها. فالوحي لحظة تجلّيه في التاريخ مختلف عن كيفية تطبيقه في المجتمع، حيث أصبح نوعاً من القواعد التشريعية، أو الأنظمة السياسية التي فُرضت إكراهياً بعد موت النبي.

هناك خلط ما بين الإسلام كدين، والإسلام كإطار تاريخي يُعدّ ثقافة وحضارة مميّزتين، لذلك كان من الضروري التنبّه لأهمية الفصل بينهما، وضرورة العودة إلى درس المجتمعات في ذاتها ولذاتها، كما يحدث في الغرب. يشدّد مفكرنا على ضرورة أن يُدرس الوحي في تجليّاته اللغوية الأولية الثلاثة، أي في العبرية والآرامية والعربية، وكذلك ضمن الشروط التاريخية والأنثروبولوجية لهذه التجلّيات الثلاثة. من هنا تأتي أهمية تطبيق منهج التاريخ المقارن للديانات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، هذا المنهج الذي يعيد «فحص ظاهره الوحي، خارج التعريفات العقائدية، التي لا تزال تصون القوة المحرّكة

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦١٠.

ذات الجوهر الأيديولوجي لما يُدعى «الديانات المنزلة»[١٤]. لهذا يحدّد أركون مهمّة جديدة لمؤرّخي الديانات والثقافات والفلسفات تكمن في إظهار أهمية ذلك المخزون المشترك من الإشارات والرموز الذي نَهَلَت منه مجموعات عرقية ـ ثقافية في الشرق الأوسط، لكي «تنتج منظومات من العقائد ومن اللاعقائد، وقد استُخدمت لتبرير إرادة القوة، والامبراطوريات المهيمنة والحروب الفتّاكة (. . .)»[١٥]. أصبح من الضروري أن تبحث الأنثروبولوجيا الدينية في الديانات المنزلة الثلاث، وتُنهي بذلك استبعاد التجربة الإسلامية. كذلك على الفكر الإسلامي في المقابل، أن يخرج من دائرته العقيدية، وينفتح على أدوات علوم الإنسان ليستفيد منها.

يمكن أن نستنتج مع مفكرنا أن ظاهرة الوحي ينبغي ألاّ تُحصَر فقط باللاهوتيين، لأنها مجال واسع بإمكانه أن يستوعب عمل كلٍّ من المؤرّخ، وعالم الاجتماع، وعالم النفس، ورجل القانون، وعالم الأنثروبولوجيا. من هنا تأتي تعدّدية المنهج عند أركون الذي يرفض التقوقع في نظام واحد، وتطبيق قراءة أحادية الجانب، بل هو من دعاة القراءات المتنوّعة لظاهرة الوحي. فالمؤرّخ يدرس تاريخ النص القرآني مثلاً والأدب التفسيري، وعالم الاجتماع يبحث في الخطاب الديني، والممارسة الدينية المرتبطة بالقرآن أو بالتقاليد المحليّة القديمة. أما عالم النفس فيعالج الرصيد الرمزي الديني، وأهمية الوحي في عملية التكامل النفسي ـ الاجتماعي ـ الثقافي للشخص. رجل القانون يتوقّف عند أصول القانون الديني ومرتكزاته. أما بالنسبة إلى عالم الأنثروبولوجيا فهو يدرس الوحي كونه خطاباً يبرّر شرعياً أنواع السيطرة كلها في المجتمع، سواء أكانت سياسيّة، أم اقتصاديّة، أم نفسيّة، أم رمزيّة، هناك مثلاً سيطرة الرجل البالغ على المرأة، وعلى الولد والمراهق، وسيطرة الغني على الفقير، والشيخ الروحي على السائل. . . إلخ.

إن ظاهرة الوحي إذا مع ما نتج منها من مؤسّسات وأيديولوجيات، لم تُدرس بعد كظاهرة «لغوية وثقافية وأيديولوجية واجتماعية في إطار الإشكاليات التي افتتحتها علوم الإنسان والمجتمع»[١٦]. لم يعُد مسموحاً اليوم أن يظلّ

---

(١٤) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ترجمة صيّاح الجهيّم (بيروت: دار عطية، ١٩٩٦)، ص ٢٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

الوحي «موضوعاً تمجيدياً»، تعمل كل جماعة دينية على استغلاله إلى أقصى حدّ، لكي تدعم موقفها المحتكر للحقيقة. لذلك كان من الضروري إرشاد الوعي الإيماني عند المسلمين إلى مجال آخر من مجالات حقيقته الخاصة. بتعبير آخر، يرى أركون، أنه من واجب الباحث المفكّر أن يبيّن للوعي الإيماني «كيفية المرور، في التفسير، من مرحلة الكلام الحق لله (أي الوحي)، إلى مرحلة الكلام الحق لكل المؤمنين»[١٧].

هناك معنى ثابت وجوهري يضمن الله صحّته، وهناك في المقابل آثار المعنى التي نتجت من السرد والممارسات المنطقية الاستدلالية التي تختلف بين نظام معرفي وآخر. من الضروري التمييز بين هذين المعنيين وفصل واحدهما عن الآخر. يلحظ مفكرنا في هذا المجال «أن المسلمين اليوم يجدون صعوبة كبيرة في الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبين الشرط التاريخي واللغوي للعقل الذي ينتج خطابات بشرية ارتكازاً على العقل الآلهي»[١٨].

إن هذا الفصل بات ملحّاً للغاية من أجل بلورة فكر نقدي يرتكز على المنهج التاريخي، والتوصّل إلى مقاربة الظاهرة الدينية مقاربة إيجابية ومنفتحة وواقعية، بعيدة عن التحديد المسبق، والعقلية الجوهرانية الماهوية. لقد أراد أركون أن يطبّق منهجاً يستوعب أكبر قدر ممكن من الحقيقة والواقع، بحيث إنه لا يهمّش أحداً، وهو يهدف إلى تقديم قراءة جديدة للظاهرة الدينية. يقول عن نفسه: «أنا صوت يرتفع من داخل الإسلام لكي يقول بأن هناك طريقة أخرى لمقاربة الظاهرة الدينية اليوم. أنا صوت من بين أصوات أخرى تحاول أن تعبّر عن نفسها وتحتلّ مكانتها في المجتمع، وفي أوساط الباحثين العلميين، وذلك من خلال مناقشة مفتوحة ترغب في أن تكون ديمقراطية بالمعنى الفكري والعقلي للكلمة»[١٩].

من البيّن أن مفكرنا يهتمّ بموضعة مسألة الوحي ضمن منظور علوم الإنسان الحديثة، وهو يهدف من خلال ذلك إلى «زحزحة جذرية» لمختلف الأنظمة المعرفية الموروثة أما عن التراث الديني أو عن الفكر العلمانوي. يريد أن يقوم

---

(١٧) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، بحوث اجتماعية؛ ١١ (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٤١ ـ ٤٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٩) محمد أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ترجمة هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٥١ ـ ٥٣.

بممارسة أخرى للمعرفة حيث لا يتمّ استرجاع المواقع القديمة بصيغة مختلفة لتقوم بدور مشابه لما سبق. إن ما يصرّ على تحقيقه يشكّل عملية إعادة نظر شاملة في مجمل الصراعات التاريخية التي عاشتها المجتمعات البشرية تحت شعار المصطلحات التنوية والازدواجية مثل: الإيمان/العقل، والعلم/الدين، والزمني/الروحي. . . إلخ. هكذا فإننا نشهد ضمن هذا المنظور «انبثاق إشكالية جديدة لم تعد تابعة لازدواجية ثنائية بالية كما كان عليه الحال في السابق، وإنما مندرجة داخل رؤيا موحدّة للإنسان بصفته شخصاً متكاملاً مزوّداً بخيال وعقلٍ في أن معاً، وبشكل لا ينفصم»[٢٠].

إن هذا المنهج الذي يطبّقه أركون يفتح حقول عمل واسعة، ويهيّئ الطريق لجميع المهتمّين بشأن العقل العربي الإسلامي لكي ينخرطوا في عملية تفكيك وإعادة بناء هذا العقل. إنه نوع من «ممارسة الاجتهاد المفتوح على المعرفة الحديثة الخاصة بالتاريخ والمجتمعات والثقافات والأديان»[٢١].

لقد أردنا من خلال البحث في مقوّمات المنهج الذي اتبّعه أركون أن نلفت إلى المكانة المهمّة التي تحتلّها التاريخية في مشروعه النقدي. إنه يُصرّ على إدخال هذا المفهوم إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي الذي لا يزال ينكرها ويرميها في دائرة المستحيل التفكير فيه. إنه يعتبر «أن الإنسان إذا لم يصحّح نظرته لماضيه، فإنه لن يستطيع تصحيح نظرته لحاضره أو لمستقبله. أو قل سوف لن يسير على هدى من أمره لصنع حاضره ومستقبله. لقد قتلت الأيديولوجيا العرب»[٢٢].

لذلك فإننا نجده يركّز دائماً على تاريخية كل ما يبرّره التراث الأرثوذكسي، الذي يهيمن على المؤمنين، ويجعله الحقيقة الدينية المتعالية والوحيدة. كما يعتبر أن الفقهاء والمؤرخين الرسميين قد شاركوا في «حذف هذه التاريخية وتصفيتها عن طريق إجراء عمليات الانتقاء والمحو والتقنيع والتشويه على التراث. نقصد انتقاء بعض الوقائع والأحداث وحذف بعضها الآخر بحسب مصلحة المبادئ

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٢١) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ١٨.

(٢٢) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢٦٨.

العقائدية لكل مدرسة، أو مذهب من مذاهب الفكر الإسلامي»[٢٣].

من هنا تبرز صعوبة تطبيق هذا المنهج وخطورته في أن معاً. إنه يكشف عن التلاعبات الكثيرة التي حصلت عبر التاريخ، ويعرّي المواقف الأيديولوجية، في محاولة للتوصّل إلى الحقيقة بحدّ ذاتها. نشير هنا إلى ملاحظة مهمة في هذا المجال وهي ضرورة التمييز بين الحقيقة الاجتماعية والحقيقة الحقّة، هناك فرق شاسع بينهما. الأولى تؤسَّس على رأي الأكثرية وضغط أكبر عدد من الناس، أما الثانية فهي كما يحدّدها مفكرنا «انبثاق بدهية ما داخل الروح عن طريق المقارعة والمجابهة التي تخوضها الروح مع معطيات الواقع»[٢٤]. يرى أنه على المفكر الباحث أن يجاهد بكل قواه مع الواقع وضدّه لكي يسبر أغواره فيبلغ حقيقته، والواقع في مشروع أركون هو التاريخ في مختلف مجالاته.

لذلك يمكن أن نفهم موجات الرفض التي قوبل بها المشروع الأركوني من ناحية السلطات الدينية الإسلامية. فالتاريخية تعتبر رهاناً كبيراً وخطيراً لأنها «تخصّ بنية الحقيقة المطلقة ذاتها، كما تخصّ الشروط، أو الظروف السياسية والثقافية لإنتاجها ولبلورتها ولاندماجها في فكر وسلوك كل مؤمن. هذا يعني أن كل مجتمع يصوغ الوجه المتغيّر بالضرورة لحقيقته»[٢٥].

من هنا ينتج هذا المفهوم الخاص بكلمة إسلام في فكر محمد أركون، فهي تعني تلك الصيغة النموذجية للوجود البشري والتي لم تحدث دفعة واحدة، إنما تبلورت خلال أربعة عشر قرناً من الزمن، مكوّنة أنموذجاً أعلى للعمل التاريخي في أكثر من مجتمع انتشر فيه الدين الإسلامي مشكّلاً دين الأكثرية. لذلك نجد مفكرنا يعمل جاهداً من أجل القبض على هذه الصيغة النموذجية «ضمن صيرورتها التاريخية، أي ضمن الشروط المحسوسة لمنشئها المفهومي والاجتماعي التاريخي في أن معاً». كذلك يشير إلى أن الهدف الأساس للبحث الذي يقوم به يكمن في «إغناء التاريخ المعاش في كل لحظة، وذلك عن طريق

(٢٣) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ١٧٩.

(٢٤) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٢٤٧. لقد ورد هذا التحديد أيضاً في الصفحة عينها باللغة الفرنسية: «La Vérité est: Le Surgissement d'une évidence à l'intérieur de l'esprit par la confrontation de l'esprit avec les données du réel».

(٢٥) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ١٧٩.

وضع مهمّات جديدة ومسؤوليات عالية على عاتق التاريخ المكتوب، أي تجديد كتابة التاريخ»[٢٦].

هكذا فهو يريد أن يرحل دائماً في رحلة البحث المتجدّد عن المعنى ويرفض الاكتفاء بما قد قدّم لغاية الآن. إنه يدعو إلى دراسة مقارنة للنموذج الأعلى الذي ساد في كل تراث ثقافي، يهودياً كان، أم مسيحياً، أم إسلامياً، أم غير ذلك. إن هذه الدراسة، في رأيه، قد تكشف الصيغة النموذجية التي تربط كل تراث بالآخر، «والتي تشكّل ذروة المعنى بالنسبة إلى الوجود البشري على الرغم من الخلافات والفروقات السطحية والظاهرية. وعندئذ تجتاز معرفتنا للثقافات والحضارات البشرية، لأول مرة، مرحلة جديدة من البحث المتجدّد باستمرار عن المعنى»[٢٧].

بالعودة إلى التجربة الإسلامية، يرى مفكرنا أن هناك علاقة مباشرة بين المطلق الذي اختبره النبي وبين العمل التاريخي والممارسة التاريخية. هناك سلسلة من «الأحداث التدشينية» تتمثّل بأعمال النبي التي قام بها كرئيس لجماعة نشأت حديثاً، كما تتمثّل أيضاً بالآيات القرآنية التي صحبت هذه الأعمال وأسهمت في تساميها وتعاليها فوق التاريخ. من هنا يؤكّد أركون أن «كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية، ولكن هذه التاريخية تحوَّر وتحوَّل إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخروي»[٢٨].

٢ ـ مفهوم التاريخية

يصف مفكرنا مفهوم التاريخية في الإسلام انطلاقاً من ثلاث نقاط:

أ ـ إنها تظهر من خلال «التاريخ الوقائعي الحدثي» الذي أنتجته جماعة المؤمنين، والذي يمكن حصره بين عام ٦١٢م تاريخ بدء النبوة وعام ٦٣٢م تاريخ اختتامها بوفاة النبي.

ب ـ كما إنها تظهر أيضاً من خلال «ديناميكية المتغيّرات» التي شهدها المجتمع العربي في هذه الفترة عينها.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٢٨) أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص ٩١.

ج ـ كذلك تنجلي التاريخية داخل «الوعي الأسطوري ـ التاريخي» الذي لا يزال يحرّك التاريخ الإسلامي منذ فترة النبوّة ولغاية اليوم»[٢٩].

من هنا نجده يعتبر أن التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية يدين بشكل كبير إلى ديناميكية «الوعي الأسطوري ـ التاريخي» التي بقيت تتكرّر وتتردّد في التاريخ. لقد تمكّن الخطاب القرآني إذاً من إضفاء القدسية والتعالي على التاريخ المادي والدنيوي للبشر، ما ادّى إلى تناسي الفقهاء لكلّ تلك «الآنية والاعتباطية الجذرية للأحداث الذرائع» التي أدت دوراً في ظهور هذا الخطاب وتجلّيه. لذلك فقد دعا أركون إلى التفكير في «عدم التناسب الكبير في آنية اللحظة الأولية التي انبثق فيها هذا الخطاب وبين ديناميكية الوعي الأسطوري ـ التاريخي اللانهائية (. . .) التي تتغذى منه»[٣٠]. كما إنه أشار إلى أن التاريخية كما ظهرت في القرآن تمثّل بشكل دقيق العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن.

هكذا يحدّد مفكرنا الزمن القرآني باعتباره زمناً قد تشكّل «بواسطة الزمن المحدود للحياة الدنيوية» الذي يرتكز بشكل كلّي على «الزمن اللامحدود للحياة الأبدية». ويصبح بالتالي هذا الزمن الأخروي «إطاراً لازماً ومرجعية إجبارية للزمن الدنيوي بصفته مدّة زمنية معاشة وليس فقط مفهوماً تيولوجياً أو فلسفياً. الزمن القرآني هو زمن مليء، بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدّة المعاشة مليئة بحضور الله الذي يتجسّد بالشعائر والتأمّل الديني واستذكار تاريخ الخلاص وتلاوة الكلام الموحى (كلام الله) والسلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام»[٣١].

واضح من خلال هذا النص التمييز ما بين زمنين، جرت العادة على الخلط بينهما في السياق الإسلامي، أنهما الزمن الأخروي والزمن الدنيوي. فالأول هو الأصل والركيزة، وهو الذي يُضفي المعنى على الزمن الدنيوي المحدود بواسطة حضور الله الفاعل فيه.

إن التاريخية إذاً كما تبلورت عند أركون تختلف عن تلك التي ظهرت من خلال الموقف الإسلامي الكلاسيكي، أو الموقف الإسلامي المعاصر، أو حتى

---

(٢٩) لمزيد من التفصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٩١.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٢.

الموقف الوضعي للفلسفة الحديثة في الغرب. إنها تجسّد بُعداً خاصاً بحياة المجتمعات المهمّشة التي بقيت خارج كتابة التاريخ، فحُرمت من الدرس والتحليل. ينتقد مفكرنا عملية الإسقاط التي يقوم بها الفكر الماهوي والجوهراني، إسقاط الجمود الخيالي للزمن الأخروي على الزمن التاريخي المحسوس. لذلك يستمرّ هذا الفكر في رفض التعاطي مع نسبية العقل ونسبية الحقيقة المثالية وبخاصة نسبية كلام الله.

يصرّ أركون في كلّ كتاب يؤلّفه على التحدّث عن التاريخية ومنهج النقد التاريخي، إذ يعتبر أن الأنظمة العقيدية كلها كما الدينية، تخضع للتاريخية، ولا يمكنها أن تكون خارج التاريخ كما توهّم المؤمنون منذ قرون عديدة. معنى ذلك أن هذه الأنظمة تخضع لضرورات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وهي تتبدّل بتبدّلها. لهذا نرى من الضروري أن نتطرّق هنا إلى تصوّره الخاص لكيفية معالجة التاريخية بالمعنى الفلسفي، أي كيفية تطبيق بعض القرارات المنهجية والإبستمولوجية على القرآن وعلى التراث الإسلامي الكلّي. يمكن أن نحصر تبلور هذا المشروع في خمس مراحل أساسية نتوقف عندها بالتالي:

ـ **المرحلة الأولى**: إن أهم ما يجب أن يقوم به الباحث المفكر على صعيد تطبيق المنهج التاريخي هو إعادة جمع وترميم الحقيقة التاريخية المعاشة في المجتمع بكثافتها الأولى، على الرغم من كل ما يعتريها من تعقيد. ولكي يتمّ التوصّل إلى هذا الهدف، كان من الضروري تطبيق قراءة جذرية للقرآن، والعودة إلى القرن الهجري الأول الذي يشكّل الفترة التأسيسية من أجل سبر أغوراها. إن هذه الفترة قد أسّست في ما بعد «الذاكرة الجماعية الإسلامية». من أهم ما سيؤدّي إليه هذا العمل التفكيكي، تشظّي الوعي الأسطوري لدى المؤمنين الذين ينهلون من اللغة القرآنية، وذلك ضمن اتجاهين مختلفين:

الاتجاه **الأول** ذو منحى تبشيري أيديولوجي، وصل إلى أوجه منذ فترة، وهو سيأخذ مكان الخطابات العقيدية القديمة. ذلك مثل الخطابات المتعلّقة بالاشتراكية «الإسلامية».

الاتجاه **الثاني** يسير نحو تطبيق مسؤول للمعرفة الإيجابية التي تسعى بجهد إلى الانخراط في «البحث الحر والمفتوح عن المعنى». إن هذا النوع من المعرفة يتجاوز مختلف الخصوصيات التاريخية والأسطورية والاجتماعية الضيّقة.

ـ **المرحلة الثانية**: إن المشكلة المطروحة هنا تكمن في كيفية النفاذ إلى

الرسالة القرآنية بكل أبعادها. من المهم أن يعي الباحث في هذا المجال أن التعبير عن الأسطورة بلغة غير أسطورية لا يمكن أن ينقل مضمون الرسالة الأوّلية بمجمله. لذلك بات من الملحّ «وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبّع مصير الدين الذي هو أحد مكوّناتها»[٣٢]. إن هذا العمل سوف يؤدّي بالضرورة إلى توقّف الفكر الإصلاحي عن استغلال التعارض الثنائي ما بين رسالة متعالية، نهائية، لا علاقة لها بالرسالات الأخرى، وبين تاريخ البشر القائم على أحداث مرحلية عابرة. لا يريد مفكرنا، من خلال هذه المرحلة، أن يهمّش مفهوم كلام الله الذي أنزل بواسطة القرآن، لكي يموضع الوعي الإسلامي في مهبّ الريح. لكن في الوقت عينه نجده يلفت الانتباه إلى تغاضي الفكر الإسلامي عن تاريخ الأديان، والأديان المقارنة، والألسنيات، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا الدينية، والتحليل النفسي، وغيرها من علوم الإنسان الحديثة. إذ لم يَعُد مقبولاً تجاهل الإنجازات المهمة التي حقّقتها هذه العلوم التي يتعذّر الوصول إليها، لأنها لم تُنتجَ باللغات الإسلامية الأساسية، ولم تنقَل إليها بعد. إن أهم ما ينادي به مفكرنا من خلال مشروعه هو «طرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجّهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدّسة، للمرّة الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية»[٣٣].

ـ **المرحلة الثالثة**: إن ما يجب العمل عليه هنا، في ما يخصّ الإسلام، يكمن في طرح تفكير لاهوتي آخر، يختلف عن السائد، ويرتكز على أسس جديدة كلياً. إن المدارس اللاهوتية قد حُجِّمت مرّتين: عندما قام التاريخ المقارن للأديان بتعرية تعاليمها، وعندما تمّ إبراز تاريخية كل نظام لاهوتي، وربطه منذ نشأته بظروف تاريخية محدّدة. من هنا أهمية تأسيس فكر لاهوتي جديد يأخذ بالاعتبار معطيات الواقع التاريخي، من دون أن يلغي التجارب الدينية الأخرى.

ـ **المرحلة الرابعة**: لا يمكن الانخراط في عملية بحث جديد عن المعنى من دون التعمّق بما أنجزته الألسنيات والسيميائيات. إن التركيز على الألسنيات في رأي أركون، يساعد بشكل فاعل على الإجابة عن السؤال الذي يشكّل محور

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٢١.

بحثه، وهو «طبقاً لأية آلية ينبني المعنى، أو ينصنع وينحلّ، أو ينحجب ويتعرّى؟»، ويضيف مؤكّداً «أن تاريخيّتنا هي بالضبط نسيج من العلامات والرموز التي نستثمر (. . .) فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباويّاتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا. ثم صراعنا ضد الموت. . . إلخ»(٣٤). هكذا تبرز جليّاً تلك العلاقة المتينة التي تربط التاريخ واللغة والفكر. فاللغة الدينية، كان لها في كل مكان امتياز التعبير النموذجي الأول عن حالات الوضع البشري المحدودة. والتاريخ هو المكان الذي تتصارع فيه طوباويّات مختلفة، وما اللغة إلا تلك الأداة التي تؤمّن الاتصال، وتحفظ آثار كينونية الإنسان التي لا تنفك تبحث عن إمكانية تحقّقها ضمن شروط أفضل. من هنا، كان من الضروري الركون إلى الألسنيات والسيميائيات من أجل إظهار الروابط التي تكمن بين الدين والتاريخية.

ـ **المرحلة الخامسة**: إن مفكرنا يعي تماماً أن التجربة الدينية، لا يمكن أن يختزلها أي منهج، لأنها تجربة ماورائية، تمسّ كينونية الإنسان. لذلك فهو سيحاول أن يلتقي من خلال الخطاب القرآني والإسلام التاريخي، بمسألة الكينونة والتاريخية، بعيداً عن كل محاولات الأسطرة التعظيمية، والتحديدات التعسّفية التي يطلقها الوعي الخاطئ، وبعيداً أيضاً عن مختلف البدائل الخاطئة التي قدّمتها العقلانية المثالية، والفيلولوجية، والتاريخانية مثل: ذات، موضوع، موضوعية، ذاتية، جسد، روح، نظرية، تطبيق. . . إلخ.

وفي ختام هذا التسلسل المنهجي الهادف يمكن القول إن الغاية من تطبيق مشروع أركون لن تؤدّي إلى نتائج اعتباطية، أو إثباتات مستعجلة، لأن عمله ليس سوى «لحظات تقشّفية» وذلك من أجل بلوغ الحقيقة والكشف عن كل ما هو خاطئ من يقينيّات الإنسان التقليدي. والحقيقة بالنسبة إليه «هي ظهور ما هو موجود». إن عملية التسلسل عبر التاريخ، وتجلّي الحقيقة عبر صِيَغ مختلفة يسمحان بالتكلّم على تاريخية هذه الحقيقة وليس على محدوديّتها. من هنا يستنتج مفكرنا «أن المعرفة التاريخية توقظ فينا الحنين إلى الكينونة، وإلى الرغبة في الخلود، والتطلّع إلى شمولية المعنى، أي باختصار، إلى كل ما يتجاوز التاريخية بالذات»(٣٥).

يبقى أن نشير إلى أن التاريخ الذي يكتبه المؤرخون التابعون للسلطة

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الرسمية، يتجاهل صفة أساسية من صفات التاريخية، وهي الاحتمالية. بالنسبة إليهم التاريخية هي ضرورية، تتجاهل كليّاً ما كان ممكناً أو محتملاً أن يتحقّق ولم يفعل. إن التاريخ الرسمي الذي يكتبه التيار المنتصر يُسهم في تحويل سلسلة الأحداث التي كان من الممكن أن تحدث إلى «ضرورة تأسيسية وإلى حقيقة تبريرية». من هنا يطرح مفكرنا مسألة الوعي الممكن على بساط البحث، ويدعو الجميع إلى اعتبار «تاريخية القرآن وكأنها انتصار لوعي ممكن على مجموعة أخرى من الوعي التي كان لها هي الأخرى حظ ما في الانتصار أيضاً ولكنها لم تنتصر»[٣٦].

بتعبير آخر، إذا عدنا إلى الوضع التاريخي والاجتماعي الذي كان سائداً في شبه الجزيرة العربية زمن النبي، يظهر لنا أن المعارضة التي واجهت النبي في مكة، ومعظم المعارك التي قادها انطلاقاً من المدينة، يمكن اعتبارها كلها «عدداً كبيراً من مناسبات التطوّر التاريخي المختلفة والاحتمالية»[٣٧]. من هنا يرى مفكرنا أن مفهوم «الوعي الممكن» ضروري، ويجب أن يطرح، لكي يتمّ تحجيم الوعي التاريخي المنتصر، ولو نسبياً.

لا يمكن أن نتناول مسألة المنهج الأركوني ومقوّماته في بحثنا هذا من دون أن نلحظ مدى تعدّديته وانفتاحه على أكثر من علم. لذلك، بعد أن عالجنا التاريخية والنقد التاريخي، كنقطة أولى، سوف نبحث في ما يلي في المنهج النقدي الأركوني الذي يشكّل شبكة من المناهج الحديثة تؤدّي إلى الانفتاح على المنغلق الفكري.

ثانياً: المنهج النقدي الأركوني كشبكة من المناهج

إن التعمّق في دراسة فكر محمد أركون يكشف لنا عن مدى ثورته على انغلاق المفكرين داخل أيديولوجيا ضيّقة، لذلك لم يشأ هو بدوره أن يتقوقع داخل إطار منهج ضيّق وصارم. من هنا جاء مشروعه النقدي يحمل في طيّاته أكثر من قراءة، ويستوعب أكثر من منهج. إن تبنّي المنهج التعدّدي يفصح عن رغبة في الانفتاح على مختلف ما ينتجه الفكر من معارف، ويعبّر عن اقتناع عميق لدى مفكرنا أنه ما من منهج يمكنه أن يكشف لوحده الحقيقة بمختلف

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

أبعادها. وما التزامه بالتاريخية إلا عبارة عن وعيه لمحدودية المناهج أمام ضخامة تراث متراكم منذ أجيال عدّة، تحتاج طبقاته إلى حفر عميق ومُضنٍ لا يتوقف أمام الصعوبات، ولا يوفّر وسيلة حفر أو تفكيك إلا ويستخدمها. من هنا يكتسب منهج التفكيك أهمية كبرى عند أركون لأنه يرى أن تحرير الفكر الإسلامي لن يتمّ ما لم تُنفّذ عملية تفكيك جذري لمختلف طبقاته. إنه يرفض بشدّة كل ما يعرقل أو يوقف ديناميكية الروح التي تعشق الخلق أو الاستكشاف أو التحرير. لقد تمّ تقديم صورة مختلفة عن حقيقة الماضي والدين والتراث، ترتكز على الخيال المحض، بدلاً من أن تقدّم الصورة التاريخية التي تعبّر عن الواقع المحسوس. إن «هذه الصورة الخيالية أو الأيديولوجية المضخمّة هي التي تسيطر الآن على وعي ملايين العرب والمسلمين (. . .) وبالتالي فإن أول خطوة ينبغي اتخاذها هي تفكيك أوصال هذه الصورة الأيديولوجية/ وإحلال الصورة الواقعية التي تحترم الحقيقة التاريخية محلّها»[٣٨].

لكي تتحقّق هذه الخطوة المهمة في مسيرة الفكر العربي الإسلامي يجب تطبيق المناهج الحديثة على مجمل التراث، أي على القرآن، والحديث والسنّة، والسيرة النبوية، وسائر العلوم الإسلامية. هكذا تُفرَزُ العناصر التاريخية عن العناصر التبجيلية التضخيمية. إن هذا الصراع الجدلي المبدع الذي يدور بين رؤيتين مختلفتين للتاريخ، أي الرؤية الواقعية ـ التاريخية/ والرؤية المثالية الموروثة، هو الذي سيقوم بإنتاج رؤية جديدة ومجدّدة.

يعتبر مفكرنا أنه «ليس هناك من خطاب أو منهج بريء»، لذلك كان من الضروري القيام بنقد كل خطاب من خلال اللجوء إلى «تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنّب أي اختزال للمادة المدروسة»[٣٩]. من هنا كان ضرورياً اعتماد المنهج السلبي من أجل إنجاز دراسة ملحّة تبحث في اللامفكَّر فيه داخل الفكر الإسلامي. هذا ما سنتوقّف عنده لكي نبرز أهمية الظواهر السلبية عند أركون.

١ ـ دراسة الظواهر السلبية في التاريخ

يرى مفكرنا أنه عندما كتب التيار المنتصر التاريخ، رمى في دائرة اللامفكَّر

---

(٣٨) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢٦٨.

(٣٩) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٥٧١.

فيه كل القوى المعارضة، والثقافة الشعبية، والتراث الشفهي، وحصر اهتمامه بالسلطة الحاكمة، والثقافة العالمة، والتراث الكتابي. من هنا، ولكي نتوصّل إلى فهم التاريخ بكليّته، يجب علينا الاهتمام بالأمور المحذوفة كما المثبتة، وبالأشياء السلبية كما الإيجابية. لذلك كان من المهم أن يتوقّف المفكر الباحث عند كل ظواهر القطيعة أو الحذف أو النسيان، واعتبارها ظواهر محدّدة تحصل في التاريخ مثلما تحصل الظواهر الإيجابية التي تخصّ الاستمرارية والتواصلية والأحداث المهمّة والشخصيات الكبرى. يرى أركون في هذا المجال أن فترة الانحطاط تقدّم خير مثال على هذه الناحية، «بمعنى أنها تمثّل أفضل فترة من أجل دراسة الظواهر السلبية في التاريخ ومن أجل بلورة مصطلحات من نوع: النسيان، القطيعة، التصفية، الحذف، المستحيل التفكير فيه، اللامفكر فيه، المسموح التفكير فيه، الإجباري التفكير فيه، الممنوع منعاً باتاً التفكير فيه»[٤٠]. من هنا كان على المؤرّخ أن يعتني بهذه الموضوعات العامة التي لا يمكنه أن يفهم حركة التاريخ من دونها.

تجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن مفكرنا يفضّل استخدام مصطلح «التفاوت التاريخي» بدلاً من مصطلح الانحطاط، لأنه يصف هذه الفترة بشكل أفضل، ويُجبر الباحث على المقارنة بين القوى الموجودة في جهتَيْ حوض البحر الأبيض المتوسط، وعلى المقارنة أيضاً بين الآليات التاريخية والأنظمة الاقتصادية والسياسية والقانونية والمعرفية في هذه المنطقة الحضارية. إن مختلف التحقيبات الزمنية التي استخدمها المؤرّخون، واعتمدتها الكتب المدرسية والجامعية كانت تخصّ فقط قطاع الثقافة المكتوبة أو التراث الكتابي. هذا القطاع من دون سواه، تركّزت عليه أنظار المؤرّخين في الماضي والحاضر، وهو الذي «تهيمن عليه العصبية التضامنية الشغّالة بين أربع قوى هي: تشكيلة الدولة المركزية + الكتابة واللغة الفصحى + الثقافة العالمة أو الرسمية + الأرثوذكسية الدينية»[٤١]. هكذا فقد هُمّشت كل المناطق النائية من أرياف وجبال وعرة وبوادٍ شاسعة ثقافتها شفهية، يعيش أهلها على تناقل التراث بواسطة الذاكرة الشفهية عبر السنين العديدة، وأُلغي تاريخها بالكامل.

إن دراسة الظواهر السلبية تعني تطبيق منهج يبحث في كل ما يحذفه العقل

---

(٤٠) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

«المؤسِّس والمؤسَّس على هيئة إطلاقية ونهائية» في مجال اهتمامه، فيرميه في خانة البدع والضلال. كذلك يتعاطى هذا المنهج مع التاريخ ليس فقط من وجهة نظر التيار المنتصر والراسخ، إنما أيضاً من وجهة نظر الاتجاهات التي حُذفت واضطُهدت. إن «التاريخ العربي الإسلامي ـ وتاريخ أي أمة بشكل عام ـ هو جماع تياراته من سلطة ومعارضة»، كما إن «النضج العقلي والفكري يفرض علينا اليوم أن نستوعب كل تيارات تاريخنا لا أن نتعصّب لبعضها ونرفض البعض الآخر بشكل مطلق»[٤٢].

يمكن القول مع أركون إن الكتابة السلبية للتاريخ هي بمثابة «القراءة اللارسمية، قراءة الوجه الآخر من التاريخ»[٤٣]. فالقراءة الرسمية تجعل التاريخ خطاً متواصلاً لا قطيعة فيه، ولا ثغرات. إنه تطوّر متتالٍ مشبع بفكرة التقدّم الحضاري المستمر، وذلك برعاية السلالة أو السلطة الحاكمة. هذا الأمر ليس محصوراً بالمنطقة العربية وإنما يحدث في الغرب أيضاً. «التاريخ يكتبه الظافرون المنتصرون، وأما أصوات المهزومين فتضيع أصداؤها في ليل التاريخ العميق. ونحن نعلم مدى الأهمية التي يوليها التاريخ الرسمي والقومي للأبطال التاريخيين والفاتحين الكبار، هؤلاء الأبطال الذين يملأون التاريخ، ويغذّون المتخيّل الجماعي للأمة وحتى لأطفالها الصغار منذ المدرسة الابتدائية. وهكذا يشحنون كتابة التاريخ بالحماسة والبطولة، ويقدّمون صورة مستقيمة خطيّة عن التاريخ»[٤٤].

إن هذا المنهج في كتابة التاريخ قد تعرّض لنقد شديد من قبل مدرسة الحوليات الفرنسية[٤٥] وممثليها. هكذا لم يَعُد يُنظر إلى التاريخ كخط مستقيم،

---

(٤٢) انظر تعليق هاشم صالح في: أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٩٢.

(٤٣) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ١٧٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٤٥) «أسّس هذه المدرسة عام ١٩٢٩ لوسيان لوفيفر، ومارك بلوك. لا يزال يتابعها اليوم فيرنان بروديل وكوكبة من كبار الحواريين وقد بلورت منهجية جديدة في علم التاريخ ودراسته. ويعود الفضل في تطبيق برنامجها الغني على الشرق الإسلامي إلى المؤرّخ كلود كاهين». أسهمت مدرسة الحوليات في تحرير مفكرنا من النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ.

إنها تنتقد التوقّف فقط عند المنهجية الفلولوجية والتاريخوية والاكتفاء بتطبيقها، أي تلك النظرة التي يكمن همّها كلّه في البحث عن الأصول الماضية للأفكار الحاضرة، «فلا يمكن أن يأتي الحاضر بجديد». إنها منهجية خطيّة مستقيمة ممتدّة من الماضي إلى الحاضر، تبحث في أصول الأفكار وبتأثيراتها عبر التاريخ. انظر: أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ص ٦٠.

بل أصبح تعدّدياً معقداً يتضمّن مختلف الخطوط والاتجاهات، من غير أن يهمل شيئاً. لقد تأثّر مفكرنا بهذه الثورة المنهجية، وانخرط في صفوف مناضليها، وهو يعمل اليوم على إيصالها إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي، لكي تنكشف صورة التاريخ كما هي بكل أبعادها، ويتمّ التخلّص من الصورة الخطيّة المستقيمة التي كرّستها السلطة الرسمية والمؤرّخون التابعون لها. إن هذا العمل في غاية الأهمية لكي «تبدو الحقيقة التاريخية بكلّيتها وعلى حقيقتها. تبدو واضحة ساطعة كالشمس في عزّ النهار. ويبتدئ زمن التحرير الكبير»[٤٦].

إن المؤرّخ النقدي الحديث إذا تخطّى مشكلة المستحيل التفكير فيه التي فُرضت في كل ثقافة، يعطي بذلك حق الكلام لسائر الفئات المغلوبة على أمرها، ولجميع المفكرين الذين أُسكتت أقلامهم، وأُحرقت كتبهم، وحَلّت عليهم لعنة السلطات الأرثوذكسية فمحتهم من الذاكرة الجماعية. من هنا، يجب على المؤرّخ النقدي، أن يعيد تركيب المناخ العقلي لمختلف فترات التاريخ العربي الإسلامي وذلك عن طريق الاهتمام بكل ما حذفه الفكر الرسمي المسيطر، ورماه في دائرة المستحيل التفكير فيه. هناك على سبيل المثال نظرية المعتزلة التي تقول بخلق القرآن، قد أصبحت من المستحيل التفكير فيها مع الخليفة القادر الذي فرض عقيدته القادرية وهي التي انتصرت في النهاية، معلنة نظرية القرآن غير المخلوق. من هنا يرى أركون «أن القراءة السلبية للتاريخ هي العمل الإيجابي الوحيد الممكن اليوم»[٤٧]، لكنه يعي تماماً كل الصعوبات التي سوف تعترض قراءة منفتحة مثل تلك التي ينادي بها. إن تراكم الزمن قد خلع رداء التقديس على التاريخية، فأصبحت مثلاً نظرية القرآن غير المخلوق مشكلة خارج التاريخ، واختفت اللحظة الأولية لتاريخيّتها.

انطلاقاً مما تقدّم يمكن أن نفهم مدى اعتناء مفكرنا واهتمامه بإلقاء الضوء على الزوايا المخفية في التراث، وإبراز مفكّرين لم يمثّلوا السلطة الرسمية، ولم يُنصَفوا في ما بعد، نقصد هنا كلاً من مسكويه والتوحيدي. إن هذين المفكرين كانا قد غذّيا نزعة الأنسنة (Humanisme) التي تبلورت في القرن الرابع الهجري، والتي ارتكزت بشكل رئيس على النزعة العقلانية. هذا ما حاول مفكرنا أن يثبته في أطروحة الدكتوراه التي قدّمها بعنوان: **نزعة الأنسنة في الفكر**

---

(٤٦) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ١٧٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

العربي ـ جيل مسكويه والتوحيدي[٤٨]. فهو يعتبر أنه من الخطأ أن ينظر الباحث إلى العباقرة أو القمم في التاريخ فقط. يريد أن يهتمّ بلُحمة التاريخ العريض ككل. هدفه أن يبيّن دور الكاتب «الثانوي»، ويبرز مكانته في تكوين أي ثقافة ونشرها. من هنا نجده يثور على تاريخ الأفكار التقليدي الذي لا يهتمّ إلا بالقمم والشخصيّات الكبرى، ويهمّش المفكرين المُغْفَلين أمثال التوحيدي.

كذلك، يمكن أن نفهم، انطلاقاً من تطبيق المنهج السلبي في قراءة التاريخ، نقد مفكرنا لمنهج المستشرقين الذين لم يهتمّوا إلا بالثقافة العربية الإسلامية الرسمية والعالمة والمكتوبة. لم يتوقّفوا إلا عند فترات الذروة أو العصر الذهبي، ولم يدرسوا إلا المؤلّفين المشهورين الذين كرّسهم التراث، فأهملوا بذلك كل الثقافة الشعبية الشفهية، وسائر المؤلّفين غير الرسميين. هذا ما يحذفه المنهج الفلولوجي من اهتمامه ويُقصيه عن حقل عمله. لكن في الوقت عينه يرى مفكرنا أنه لا بدّ من المرور بهذا المنهج كخطوة أولى من أجل دراسة التراث علمياً.

٢ ـ المنهج الفلولوجي

يدرس هذا المنهج بشكل دقيق النصوص من أجل البحث عن الجذور والأصول المتسلسلة من الأعمال السابقة إلى الأعمال اللاحقة. إنه يغرق عميقاً في البحث عن أصول الأفكار، إذ يعتبرها أنها جواهر حيّة منفصلة عن المشروطية الاجتماعية ـ السياسية والاقتصادية. كما إنها تنتقل من حضارة إلى أخرى كما هي، لا تخضع للتبدّل، حتى وإن طرأ عليها تغيّر ما، فإن ذلك يُعتبر نوعاً من التحريف وتشويهاً للأصل. إن إيجابيات هذا المنهج تنحصر في دراسة التراث وتحقيقه علمياً، وقد بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر في أوروبا. كان موضوعها الأساس تحديد النصوص وتأويلها بعد التحليل، ودراسة التاريخ الأدبي لمختلف العادات والمؤسّسات.

يرى أركون أنه لا يجوز اليوم تطبيق المناهج الحديثة والبنيوية من غير المرور بالمنهج الفلولوجي، أو بفقه اللغة. لكن في الوقت عينه، لا يجوز أن يتوقّف المؤرّخ الباحث عند هذا المنهج، لأنه يقدّم قراءة محدودة، إذ يعتبر «أنه

---

(٤٨) صدرت الأطروحة بالعربية، انظر: محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧).

لا يمكن أن يوجد للنص إلا معنى واحداً»[٤٩]. إن هذا الأمر من شأنه أن يُفقر النص ويحدّ من معانيه. إن الفلسفة الوضعية التي تتبنّى هذا المنهج لا تكترث إلا بالوقائع والأحداث الثابتة تاريخياً، وتهمّش بالتالي كل الخيالات والأساطير والأحلام التي ترافق هذه الوقائع. لذلك يرفض مفكرنا التوقّف عند هذا المنهج فقط لأنه يُهمل ما يُسمّى اليوم بعلم النفس التاريخي. لقد بيّن رولان بارت (Roland Barthes) «أن النص متعدّد المعاني، وأنه يوجد بالإضافة إلى المعنى الأساسي والتاريخي للكلمة معانٍ ثانوية أخرى (=ظلال المعاني) لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار في تحليل النص»[٥٠].

كذلك نجد ميشيل فوكو (Michel Foucault) يبدع مصطلح «الموضوعاتية التاريخية المتعالية» «La thématique historico- transcendantale» في كتابه **أركيولوجيا المعرفة** من أجل أن يعني به تاريخ الأفكار التقليدي كما كان سائداً في القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن في الجامعات الفرنسية. لقد انتقد فوكو «الموضوعاتية التاريخية ـ المتعالية» وطرح بديلاً منها منهج الحفريات أو أركيولوجيا المعرفة. إن المنهج الفلولوجي إذ يعتمد على «الموضوعاتية التاريخية ـ المتعالية»، يسجن الباحث في إطار فلسفة محدودة للتاريخ، تعتبر أنه ـ أي التاريخ ـ يسير» من نقطة بداية لكي يصل إلى نقطة نهاية وذلك بشكل محدّد سلفاً. في السابق كانت فلسفة التاريخ مسيحية ـ لاهوتية، ثم عُلمنت بعدئذ في الغرب بعد عصر التنوير وأصبحت تاريخية ولكنها ممزوجة بالتعالي. ولذلك دعاها فوكو بالتاريخية ـ المتعالية (. . .) وحدها أركيولوجيا المعرفة تحرّرت كلياً من التعالي وأصبحت تاريخية مائة بالمائة[٥١].

لا ينكر أركون أنه في بداية مسيرته الفكرية قد طبّق المنهج الفلولوجي، وهيمنت على أبحاثه المنهجية التقليدية لتاريخ الأفكار، إذ كان مندهشاً بنظرية العبقرية التي تُبرز تفوّق فرد ما، أو ثقافة ما، أو شعب ما. نجده ينتقد عمله بنفسه فيقول: «كان عملنا ينحصر فقط في تطبيق المنهجية الفلولوجية والتاريخية على نصوص مسكويه للكشف عن كل الاستشهادات التي أخذها من الفلسفة

---

(٤٩) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٦٣.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٥١) انظر تعليق هاشم صالح في: أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٤٨.

الإغريقية. ثم نقوم بعدئذ بجرد المصطلحات والأفكار الأساسية التي استعارها، ونقارن بينها وبين النصوص الإغريقية ذاتها لكي نكشف عن الانحراف والإفقار والتحوير الذي أصاب المعنى أثناء عملية النقل، بل عن ارتكاب الخطأ في الانتقال من النص الإغريقي إلى النص العربي (. . .)»[٥٢].

نشير هنا إلى أن مفكرنا قد رفض الاستمرار بدرس الفلسفة العربية الإسلامية من الخارج، وبتقديمها إلى القرّاء كما فعل كثيرون غيره، وكأنها «مجرّد زائدة فطرية وعابرة»، لم يكن وجودها ممكناً لولا الركيزة الأساسية التي قدّمتها الفلسفة الإغريقية. لقد أُعجب بالاتجاه الفكري المميّز الذي بلورته مدرسة الحوليات الفرنسية، إذ طبّقت منهجية جديدة في علم التاريخ ودراسته، تعتبر أن الثقافة تتأثّر بالوضع المعاش المحسوس وتؤثّر فيه، وتركّز من ثم على أن هناك «مشروطة متبادلة ومعقّدة بين الثقافة والواقع، أو بين الفكر والمجتمع»[٥٣].

لقد استفاد أركون من هذه المدرسة التي دشّنت العلم التاريخي الحديث، وهو يعتبر أنه من دونها لما استطاع التحرّر من النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ. إن المنهج الفلولوجي إذ يعتمد على البحث عن الأصول الماضية للأفكار الحاضرة، يصبح منهجاً خطيّاً مستقيماً، يهتمّ بالتواصل والاستمرارية ما بين الماضي والحاضر فقط. إن هذه المنهجية الجديدة قد ولّدت انقلاباً على صعيد كتابة التاريخ عندما أعطت الأولوية في البحث للبنى الاجتماعية والاقتصادية التي سادت في فترة محدّدة، وراحت تُهمل تقريباً الكثير من الأحداث السياسية التي تشغل عادة التاريخ التقليدي. لم يَعُد تاريخ الفكر يعتمد فقط على «التواصلية التطوّرية» إنما على القطيعة. بصياغة أخرى، القطيعة حاضرة في التاريخ كما التواصلية، والعناصر الجديدة الطارئة فاعلة في الفكر الحالي، كما العناصر السابقة.

لم يعد جائزاً أن يبقى المؤرّخ الباحث سجين النظرة التقليدية لكتابة تاريخ الفكر، لا يرى الجديد إلا صادراً عن القديم من دون انقطاع ملموس، بتعبير آخر، لا جديد تحت الشمس، لأن القدماء قد قالوا كل شيء، وما على المعاصرين إلا تكرار كلامهم، وفق أشكال مختلفة. لا يمكن الفكر أن يستمدّ قيمته من مضمونه الجوهري والأزلي، أو من بعده الكوني فقط، إنما

---

(٥٢) أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ص ٦٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

عليه أن يستمدّها أيضاً من الوظيفة الاجتماعية ـ الثقافية التي يؤدّيها في المجتمع حيث ظهر للمرة الأولى. لا يمكن أن ينبت الفكر في الفراغ، إنما في إطار ظروف محدّدة.

هكذا أراد مفكرنا أن يتبّع المنهجية الحديثة في كتابة تاريخ الأفكار، تلك المنهجية التي «تربط بين حركة الأفكار من جهة، وحركة الواقع أو المجتمع من جهة أخرى»[٥٤]. إنه يهدف إلى تقديم صورة تاريخية عن مسار الفكر عبر الزمن، وليس صورة تجريدية أو مثالية تسبح في الفضاء. لذلك كان من الضروري أن يعتمد على المنهجية التقدمية ـ التراجعية وأن يبتعد في الوقت عينه عن الوقوع في المغالطة التاريخية، من أجل الوصول إلى هدفه.

٣ ـ المنهجية التقدّمية ـ التراجعية والمغالطة التاريخية

رأينا أنه من الضروري التوقف، ولو بإيجاز، عند المنهجية التقدّمية ـ التراجعية نظراً إلى أن مفكرنا غالباً ما يعتمدها عندما يعالج الموضوعات التراثية. تفترض هذه المنهجية، كخطوة أولى، الرجوع إلى الوراء إلى الماضي البعيد، ومراقبة كل التلاعبات التي يتعرّض لها الماضي من قِبل الحاضر. بصياغة أخرى، إن العودة إلى الحاضر ضرورية لتحديد كل الأشياء التي انقرضت في الماضي ولم يَعُد لها أثر، ولتحديد كل إنتاج فكري إيجابي قد أُهمل وطُمس ظلماً، ورُمي بعيداً عن كل اهتمام. «إن هذه المكتسبات الإيجابية الخاصة بالماضي والتراث تستحق أن تُستعاد من جديد وتحظى بالاهتمام داخل سياقنا التاريخي الحديث. ونحن، إذ نفعل ذلك نكون قد أنجزنا في الحركة الواحدة، واللحظة الواحدة، عملاً كلياً للمعرفة العلمية وللفكر المتعلّق بهذه المعرفة»[٥٥]. من هنا تكتسب العودة إلى الماضي أهمية كبرى في فكر أركون، ولكن ليس من أجل إسقاط متطلّبات المجتمعات الإسلامية المعاصرة وكل مشاكلها على النصوص التأسيسية، وذلك كما يفعل علماء الدين والإصلاحيّون. إن العودة إلى الماضي ملحّة من أجل أن يتمّ التوصّل إلى الآليات العميقة والعوامل التاريخية التي أدّت إلى إنتاج هذه النصوص ورسمت لها إطاراً وظيفياً معيّناً. هذا ما يسمّيه مفكرنا بالمنهجية التراجعية.

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٢٨.

(٥٥) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ١٩.

أما المنهجية التقدّمية فهي ترتكز على عدم إهمال أثر النصوص التأسيسية واستمرار فاعليتها في المجتمعات المعاصرة. إن هذه النصوص لا تزال ناشطة تقدّم اليوم «نظاماً أيديولوجياً خاصاً من الاعتقاد والمعرفة»، من شأنه أن يرسم المستقبل أو يُسهم في تشكيله. لهذا السبب يجب علينا أن ندرس عملية التحوّل الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم نتوقّف عند تولّد مضامين ووظائف جديدة[٥٦]. لا شك في أن أثر الإسلام المتعالي والثابت والجوهراني، كبير جداً في الخطاب الإسلامي المعاصر، إنه يهيمن بقوة عليه بحيث تصعب مجابهته من دون أن يجيّش جميع الباحثين جهودهم ويعتمدوا المنهجية التقدّمية ـ التراجعية. كل ذلك لن يبلغ الهدف المرجو ما لم يتمّ الاطّلاع عن كثب على كل المراجع الضرورية الخاصة بالتراث وبالحداثة على حدّ سواء. بتعبير آخر، إننا نجد أركون يشدّد هنا على أهمية مراجعة ما كان التراث قد أنتجه من معانٍ واجتهادات، من دون أن يتمّ الاكتفاء بذلك، إنما يجب الغوص أيضاً في ما توصلّت إليه الحداثة في الغرب وما نتج منها بعد ذلك من مناهج نقدية وأدوات حفر لم يَعُد جائزاً الاستغناء عنها.

يرى مفكرنا أن كل مؤرّخ باحث ملزَمٌ في أن يُعمّق التنقيب والتحليل أكثر فأكثر، إلى أن يتمكّن من الوصول إلى المنشأ الأول للدين. هناك مهمّة ملحّة يجب القيام بها وهي الكشف عن المضامين الحقيقية للوعي «الديني» عند جميع الذين تبعوا منذ البداية يسوع ومحمد وعند الخوارج الأشدّاء. إن العودة إلى الماضي البعيد ضرورية من أجل فهم الحاضر القريب. لذلك كان من المهم أن تُبذل الجهود من أجل إعادة تأويل كل «المعجم المفهومي» الذي ورثناه عن الماضي، أي مجمل التراث الديني. من الملاحظ أن الحركات المتطرّفة الحالية تقوم باستعادة هذا «المعجم المفهومي» من دون تأويل أو تجديد. هكذا يصبح المسح التاريخي الشامل للماضي مهمّاً جداً، من دونه لن يقدر أحدٌ على تجديد النقاشات التي تجري حول مسألة الفصل ما بين العامل الروحي والعامل الزمني.

إن أركون لا يدعو المؤرّخ إلى إخضاع أبحاثه لما يحتاجه الحاضر من مطالب مختلفة ومتعدّدة، إنما يطلب منه أن يقوم بإضاءة الحاضر عن طريق الماضي، والماضي عن طريق الحاضر، مع المحافظة على حدود كل منهما،

---

(٥٦) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ١٦٤.

واحترام ظرفه الزمني وخصوصيّته. إن هذا الأمر ضروري جداً من ناحية المنهج، فهو يحمي المؤرّخ من الوقوع في خطأ فادح وهو المغالطة التاريخية أو الإسقاط. لذلك تكتسب عملية ربط الحاضر بالماضي دقّة كبيرة، إذ تفرض الكثير من المهارة والتمرّس في عمليّة البحث التاريخي. من هنا يرى مفكرنا «أن أخلاقية المهنة تجبر المؤرّخ على أن يوضح بشكل أفضل الرهانات المخفية تحت الألفاظ المعنوية والمصطلحات والمفاهيم الواردة في كتب المؤرّخين القدماء. وكذلك ينبغي أن يكشف عن الرهانات العميقة المختبئة تحت الآمال الجماعية والأهداف العلنية، وتحت العقائد المترسّخة والأنظمة الفكرية المصعّدة أو المتسامية بحسب تعبير التحليل النفسي، وذلك في جميع البيئات والمنعطفات التاريخية المختلفة»[٥٧].

يمكن أن نجد هنا استراتيجة معرفية جديدة تقوم بتحليل الخطاب التراثي وتفكيكه من الداخل لكي تبرز مختلف المسلّمات الضمنية والأيديولوجية المخفيّة في إطار هذا الخطاب التراثي، من دون أن تُظهَّر بشكل مباشر. إن هذا المنهج الجديد يحاول انتهاك كل المواقف التقليدية لكي يزحزحها عن مواقعها الثابتة ويتجاوزها. لقد اختار أركون أن يقوم بقراءة تزامنية للنص وهي نقيض القراءة الإسقاطية التي تقع في هوّة المغالطة التاريخية، فتُسقط على النص معاني لا تنتمي إلى زمنه. تجدر الإشارة هنا إلى أن معاني مفردات اللغة العربية تتبدّل وتتطوّر من فترة إلى أخرى، فالقراءة التزامنية إذاً هي القراءة التي تحاول أن تعود إلى الوراء، إلى الزمن الذي كُتب فيه النص، فتقرأ مفرداته وتركيباته انطلاقاً من معانيها في ذلك الحين، وليس من المعنى المتعارف عليه اليوم. هذه هي إحدى أهم صفات القراءة التاريخية التي تمتنع عن كل عملية إسقاط أيديولوجية على النص.

إن المنهج التعدّدي الذي بنى عليه محمد أركون مشروعه النقدي، واسع ومتشعّب. كما إن معظم العلوم التي ركن إليها تُعتبر حديثة العهد. ما يتميّز به أنه غاص عميقاً في مناهج علوم الإنسان والمجتمع، وعرف كيف يستفيد منها ويجني من ثمارها. لم يشأ أن يترك الفكر العربي الإسلامي بمنأى عنها، فرفض تهميشه كما فعل معظم المفكرين في الغرب الذين درسوا هذا الفكر في إطار الاستشراق. لذلك سوف نحاول أن نختصر مختلف هذه المناهج في ما يلي:

---

(٥٧) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ١٣٩.

٤ ـ مناهج علوم الإنسان والمجتمع

إن من يريد العمل والبحث في الفكر الديني (نشأته ـ تطوّره ـ أثره في المجتمع) عليه أن يعي أن اللغة الدينية تختلف عن سائر اللغات. من هنا كان من الضروري بلورة علم ألسنيات يخصّ اللغة الدينية وحدها، ويأخذ بعين الاعتبار أنها لغة مهمّتها أن تفتح الوعي البشري على المطلق. لذلك نجد أن مفكرنا يطرح تساؤلات عدّة حول «معنى «الكتاب» و«التحريف»، وإمكانية أن يكون الله حكماً في قضايا البشر، والحق، والعدل، وكلمة الله التي تمّت. بمعنى آخر، فإنه ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم تيولوجيا الوحي، وعلم تيولوجيا التاريخ، وتيولوجيا الأخلاق وفلسفة القانون. . . إلخ»[٥٨]، لكن هذا العمل الضخم لن يُنجز ما لم يتمّ، **أولاً**، تشكيل علم ألسنيات حديث خاص باللغة العربية، **وثانياً**، تشكيل نظرية متماسكة في التأويل، **وثالثاً**، إنجاز علم سيميائيات الخطاب الديني، **ورابعاً**، وضع نظرية متكاملة في السيادة العليا، والسلطات السياسية التنفيذية والجدلية التي تربط بينهما. هذا ما يُلزم الساحة الفكرية العربية ـ الإسلامية، وما ينقصها بالتحديد، في منظور مفكرنا.

يرى أركون، انطلاقاً من مكتسبات العلوم الإنسانية الحديثة، إن القرآن والأناجيل ليست إلا «مجازات عالية تتكلّم عن الوضع البشري. إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً»[٥٩]. هناك وهمٌ كبيرٌ الإشارة إليه أمرٌ واجبٌ، وهو اعتقاد المؤمنين بإمكانية تحويل التعابير المجازية في الكتب المقدّسة إلى «قانون شغّال» يفعل في المجتمع، وإلى مبادئ محدّدة يصلح تطبيقها في كل الظروف والأحوال. لذلك نجده يهتمّ كثيراً في مشروع كتابة تاريخ خاص بالتقديس عند العرب، ثم عند كل المجتمعات التي آمنت بالإسلام، وذلك من خلال تشكيل أنثروبولوجيا دينية وثقافية. كما يرى في هذا المجال أن «المناقشة الملتهبة التي جرت بين الشيعة والسُنّة والخوارج تتجاوز كونها مجرّد معارضة سياسية أو حتى تيولوجية. إنها راجعة أولاً وبشكل أساسي إلى الروابط التي تتعاطاها كل فئة من هذه الفئات مع التقديس»[٦٠].

(٥٨) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ١٨٥.

(٥٩) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٩٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

إن ما يريده تحديداً من خلال تطبيق علوم الإنسان والمجتمع، يكمن في فهم كيفية تمكّن الدين من اختراق وسط اجتماعي ما ومدى تمثّله فيه، ونسبة نجاحه أو فشله. ومن ثم يدرس العكس، أي مقدار تأثير الوسط الاجتماعي في الدين الرسمي الذي دخل إليه وكيف يعدّل فيه ويغيّره. يركّز جيّداً على التداخل الحاصل بين الدين والمجتمع، أو بين العامل الديني المتعالي والممارسات الاقتصادية والاجتماعية. يبرز هنا الدور الفاعل الذي يمكن أن يقوم به علم اجتماع التلقّي «أحد المناهج النقدية الأدبية الأكثر خصوبة في ألمانيا الغربية»[٦١]. يرى مفكرنا أن مفهوم التلقّي يأتي ليكمل مفهوم التاريخية، وهو يستخدمه في أبحاثه. إن العمل الأدبي بعامة، والنص الديني ذا القيمة العالمية بخاصة، لا يمكنه أن يوجد أو يدوم بمعزل عن مساهمة الجمهور الفاعلة التي تؤمّن له الاستمرار والانتشار. من هنا يمكن اعتبار «أن التراث في مجتمعات الكتاب ليس فقط عبارة عن «كلٍّ مكتنز بالشهادات التي خلّفها لنا أولئك الذين مسّتهم روح الوحي عبر التاريخ، وإنما هو عبارة عن خلق جماعي يصنعه أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدّون منه هويّتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه (. . .) باستمرار»[٦٢].

إن علم الأنثروبولوجيا الدينية يشدّد كثيراً على كيفية تلقّي الدين في المجتمع والتفاعل معه سواء على صعيد التراث الشفهي أم على صعيد التراث الكتابي. لذلك كان من الملّح أن يقوم الباحثون بإعادة دراسة كل التاريخ الثقافي في المجتمعات العربية ـ الإسلامية انطلاقاً من ازدواجية التنافس بين العاملين: الشفهي/ والكتابي، والأسطوري/ والعقلاني. إن التراث قد حمل عبر التاريخ آثار هذه المنافسة. من هنا تنبع إلزامية العودة إلى دراسة المفاهيم الأساسية التي تمسّ المؤمنين في حياتهم الروحية مثل: التقديس، والغريب المدهش الساحر، والعامل الشفهي، أو الكتابي. . . إلخ. إن هذه المفاهيم الضمنية تنتقل الآن إلى مرتبة «المعروف الصريح» بفضل ما تقدّمه الاكتشافات الجديدة في مجال علوم الإنسان والمجتمع.

إن المنهجية الأنثروبولوجية لا تميّز بين الثقافات البشرية، بل تدرسها كلها

---

(٦١) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ٢٧. يذكر هاشم صالح في الصفحة نفسها ما يلي: «يمكن القول بأن هذه المنهجية قد انتقلت إلى ألمانيا من فرنسا، وأن رائدها الأكبر كان جان بول سارتر الذي حدد خطواتها العريضة أو برنامجها في كتابه **ما هو الأدب؟** ».

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

وتقارن في ما بينها، من دون أحكام مسبقة، لذلك يجد أركون أنها من أفضل المناهج. فهو يتبناها في أبحاثه وتنقيبه، بخاصة المنهجية الأنثروبولوجية المقارنة التي تهتمّ بالناحية الروحية أو الرمزية كما بالناحية المادية أو العقلانية. يقول في هذا المجال: «نحن لا نختزل الأشياء إلى مجرّد مادة من دون روح، أو عقل جاف من دون خيال كما تفعل الوضعية المتطرّفة السائدة في الغرب»[٦٣]. فالجانب الروحي مهم لأنه يعني الإنسان ويشغله، لذلك لا يجوز تهميش العامل الروحي أو الرمزي داخل المجتمع.

إن البعد الروحي من شأنه أن يُغني الحياة الداخلية أو يهتمّ بها «بصفتها مكاناً متميّزاً حيث يشكّل الشخص ذاته وينميّها بمساعدة أخلاقية المسؤولية»[٦٤]. إن معالجة الفراغ الروحي الذي تشهده اليوم المجتمعات الأوروبية باتت ضرورية، ولكن ليس عن طريق العودة إلى الوراء، وإنما عن طريق استنباط مفاهيم جديدة للروح والأخلاق. فالأديان، كما يراها مفكرنا، تبدو عاجزة عن تحقيق ذلك انطلاقاً من صيغتها التقليدية.

نلحظ اليوم أن النقد الأنثروبولوجي يدرس مختلف الثقافات ويعطيها حقّ الكلام، لم يَعُد منشغلاً فقط بالثقافة الأوروبية التي كانت تهيمن على المسار الفكري للبشرية. هناك إذاً محاولة تأسيس نظام معرفي يشمل الثقافات كلها، ويرتكز على فرضيّات «العقل المستنير». هكذا راح الفكر الأوروبي يقوم بعملية نقد ذاتي تطاول الهيمنة الثقافية التي كان يمارسها منذ القرن الثامن عشر. إن هذا الإنجاز الفكري يُعتبر خطوة مهمة في مسار عقل الحداثة، لذلك أعطي تسمية عقل ما بعد الحداثة. لكن أركون يفضّل «تعبير ما فوق الحداثة، أي العقل الذي يشمل الحداثة الغربية وغيرها، العقل الذي يرتفع فوق كل التجارب البشرية التي حصلت حتى الآن، بما فيها تجربة الحداثة الأوروبية»[٦٥].

إن هذا العقل يتميّز بانفتاحه الواسع، وقدرته على استيعاب الجميع من دون استبعاد أحد، وذلك على خلاف عقل الحداثة الذي أسّس للمركزية الأوروبية واعتبر أن العقل الأوروبي هو الأكثر تفوّقاً. يرفض مفكرنا كل أشكال التقوقع على الذات، من أي جهة أتى، سواء من الناحية الأوروبية أم من

---

(٦٣) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢١٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

الناحية الإسلامية. من هنا مناداته المستمرّة بتطبيق المنهج المقارن، والقيام بمراجعة نقدية للتراثات التاريخية كافة. وذلك من أجل أن ينتج الكثير من المواجهات الخصبة والمفيدة للجميع. هكذا تصبح منهجيات العلوم الإنسان والمجتمع هي الأهم في الوقت الحاضر، ويجب أن ترتقي إلى مستوى الأولوية ما يوفّر تطبيق النقد التاريخي، والألسني، والسيميائي (الدلالي)، والأنثروبولوجي على التراث. لذلك يرى أركون أنه «لا مستقبل لقوى التقوقع على الذات والخصوصيّات الضيّقة والعودة إلى الوراء. لا مستقبل للقوى التي تؤسّس كل برنامجها على عداء الآخر، سواء أكانت هذه القوى في الجهة الإسلامية أم في الجهة الأوروبية أو العربية»[٦٦].

من أهم مكتسبات علوم الإنسان الحديثة التي تبنّاها مفكرنا، هناك علم النفس التاريخي الذي ازدهر في فرنسا من خلال دراسة النفسية الجماعية الفرنسية في القرون الوسطى، ثم نشوء النفسية العلمية الجديدة في فرنسا الحديثة وتطوّرها. من مؤسّسي هذا العلم نذكر جاك لوغوف (Jacques Le Goff) وجورج دوبي (Georges Duby)، اللذين يشير إليهما أركون باستمرار، وهما من سلالة مدرسة الحوليات في علم التاريخ. يهتمّ علم النفس التاريخي بالبحث في العقلية التي سادت في فترة ما، ويتعمّق بخاصة في «العقلية الجماعية والحساسية الجماعية والنفسية الجماعية ثم الخيال والمخيال والأسطورة... إلخ»[٦٧]. كما يدرس التطوّر التاريخي لمفهوم العقل، والعلاقة التي تربط بين العقل والذاكرة والخيال، بخاصة أن الذاكرة تؤدي دوراً مهماً في المجتمعات ذات التراث الشفهي، وفي أماكن انتشار الساحر المدهش، كما في الأوساط العلمية. إن الأمر يتعلّق إذاً بتحليل العلاقات ذات الطابع النفساني التي تربط ما بين مختلف قدرات الفكر البشري. يظهر جليّاً تأثّر مفكرنا بهذه المنهجية من خلال اهتمامه بالمجال اللاعقلاني في التراث الإسلامي، أي أنه أعطى حيّزاً كبيراً من أبحاثه لإبراز دور الأسطورة والخيال والوعي الأسطوري الفاعل في تاريخ العقل العربي الإسلامي[٦٨]. لقد درس عميقاً تاريخ العقل، وتاريخ الخيال الملازم له باستمرار.

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٦٧) انظر تعليق هاشم صالح في: أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٣٠٧، الهامش رقم ٧.

(٦٨) سوف نفصّل الكلام على هذا الموضوع في الفصل الثاني من هذا القسم حيث نطرح مسألة نقد العقل والعقلانيات والبينات الخيالية.

يهمّنا أن نشير في هذا السياق إلى أن أركون لم يحصر نفسه في إطار ضيّق، بل أراد أن ينفتح على مختلف إنجازات علوم الإنسان والمجتمع، وينهل من معينها، فاستطاع أن يستفيد منها في أعماله. من هنا يمكننا التحدّث عن تعدّدية المنهج الأركوني. نلمس ذلك في سائر أبحاثه، ونذكر بخاصة تحليله لسورة التوبة والاقتراحات التي أوردها من أجل القيام بقراءة جديدة لهذه السورة.

لقد فكّك الآية الخامسة من هذه السورة مستخدماً المنهجية السيميائية والألسنية التي تسعى إلى كشف العلاقة بين الله والنبي والمؤمنين. يهدف من خلال ذلك إلى تحرير المسلم من هيمنة القراءة المغلقة، لكي يفهم العلاقات الداخلية للنص، بكل حيادية وموضوعية، فيكتشف عند ذاك العلاقة التي تربط بين النص والتاريخ. يعتبر أن الحقيقة تُصاغ في الزمن، في ضوء مجمل الوقائع التي كانت وراء النص. إن الرهبة التي تحيط بالنصوص المقدّسة تمنع المؤمن من رؤيتها كما هي عليه في الواقع، أي كنصوص لغوية، تستخدم مفردات لغة وضعها البشر مع كل قواعدها وأساليبها في التعبير. إن العلاقة الطبيعية التي يجب أن تربط المؤمن بالنص هي علاقة فهم وتحليل ومعقولية. من هنا يؤدي المنهج الألسني والسيميائي دوراً مهماً في تحرير الفكر ومساعدته على القيام بقراءة نقدية تشمل التراث الإسلامي بكامله.

ضمن الإطار نفسه، يستفيد مفكرنا من المناهج الحديثة من أجل القيام ببحث في سبيل تحديد معنى واضح لكلمة «كلالة» التي وردت في سورة النساء في الآيتين (١٢) و(١٧٦)، وذلك حول موضوع التوريث، وهناك أيضاً الآيات (١٨٠ ـ ١٨٢) و(٢٤٠) من سورة البقرة حول الموضوع عينه. نجده هنا يعرض أولاً التفسير التقليدي لهذه الآيات، ومن ثم يقدّم قراءته الخاصة التي طرحت تساؤلات عدّة حول مسألة الناسخ والمنسوخ، ودور الفقهاء في التلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل «علم للتوريث» يناسب الوضع الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع، أي يناسب مصالح الفئات الاجتماعية التي اشتغلوا داخلها، وعاداتها وتقاليدها[٦٩].

نود أن نشير هنا إلى أن منهجية الألسنيات التي ازدهرت في الستينيات

---

(٦٩) لقد اختلف المفسّرون حول إيجاد معنى واحد لكلمة كلالة، نورد هنا ما ذكره أركون: «إن المرء إذ يموت دون أن يخلّف وراءه طفلاً يمثّل حالة من حالات الكلالة». انظر: أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص ٥٣. لمزيد من التفصيل انظر: المصدر المذكور، ص ٢٥ ـ ٧٦.

اتخذت أهمية كبرى عند أركون. فهو باعتباره مؤرّخاً للفكر العربي الإسلامي، يعمل بشكل دائم على النصوص القديمة، لذا كان عليه أن يتقن قراءة أي نص تراثي من خلال تفكيك لغته ألسنياً، لكي يعرف كيفية تشكّله، ولكي يسائله على صعيده الأول المباشر، أي صعيد اللغة العربية والإسلامية الكلاسيكية. من هنا يرى «أن لعلم الألسنيات أهمية عظمى في ما يخصّ مجالنا المعرفي، مجال تاريخ الفكر الإسلامي. ومن يقوم بكتابة تاريخ التفسير في الإسلام كما أفعل اليوم، يجد فائدة كبيرة في المنهجية الألسنية»[٧٠].

هكذا نجد مفكرنا يعترف بالوحي، لكنه يريد إعادة النظر في كيفية تجسيد هذا الوحي في التاريخ، هدفه «التوصّل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي»[٧١]. كذلك يمكن القول إن القراءة المنفتحة التي يقترحها أركون لا تشمل فقط النصوص المقدّسة والنصوص التفسيرية، بل أيضاً مختلف الآداب الشعبية. إنه يدعو إلى قراءة هذا التراث الغني في ضوء علم الألسنيات والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ.

عندما قرأنا فكر محمد أركون من خلال شروحاته وتحليلاته وتأويلاته المختلفة لفتنا بشكل لا يمكن تجاهله تعدّد المناهج التي تمرّس بها، ووفرة المصادر والمراجع الحديثة التي توقّف عندها، وكثرة المصطلحات الجديدة على اللغة العربية التي استخدمها. حاولنا أن نبحث في ما يخصّ المنهج، عن تراتبية معيّنة، أو تسلسل يبيّن لنا أولوية منهج على آخر وأهميته، فوجدناه يركّز على سائر المناهج ويرى أن كل حقيقة لها مستويات عديدة يجب أن يأخذها في الاعتبار. لذلك كان من الضروري أن يتقن الباحثون في مجال الفكر الإسلامي، ويتمرّسوا في مختلف إنجازات فكر الحداثة، وما بعدها، إن جاز التعبير. في معرض بحثنا في نصوص مفكرنا، استوقفنا نصٌ يتحدّث فيه عن الحقيقة، وعن كيفية مقاربتها منهجياً. رأينا من المناسب أن نذكر هنا أبرز ما ورد فيه. من أجل أن نوضح أهمية تلك المناهج التي سبق أن كشفنا عنها لديه وكان قد طبّقها ولا يزال بدقّة.

---

(٧٠) أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٥٣.

(٧١) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ١٧.

إن الحقيقة كما يراها مفكرنا «تتجسّد دائماً وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر. إنها إذن شيء محسوسٌ وملموس»[٧٢]، وهي تتطلّب مستويات عدّة من التحليل.

المستوى الأول: إن أول ما يجب فعله هو تحليل المستوى اللغوي والسيميائي للحقيقة لكي تتمّ الإحاطة بها من الداخل. يمكن تصنيف علم السيمياء في المرتبة الأولى من الناحية المنطقية لأنه يبحث في المعنى ويُصنّف في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي لأنه مضطر أن يعتمد على الدراسات الوصفية لبنى الدلالة.

نشير في هذا المجال إلى أن علم السيميائيات قد تطوّر كثيراً في فرنسا بعد ازدهار علم الألسنيات، وهما على ترابط وثيق. يبحث علم الألسنيات بنظام العلامة اللغوية، ويهتمّ علم السيميائيات بدراسة مختلف أنظمة العلامات غير اللغوية كالمناخ العابق بالرموز في المجتمع. نذكر مثلاً مجال اللباس، وفنون الطبخ، وآداب التحيّة، وتنظيم الشوارع والساحات كما تنظيم المنازل. إن هذه كلها تشكّل النظام السيميائي الرمزي الذي يخصّ مجتمعاً محدّداً.

المستوى الثاني: بعد التحليل اللغوي والسيميائي، يجب البحث في المستوى التاريخي للحقيقة الذي يُسهم في تحديد منشئها وروابطها مع التجلّيات التي سبقتها.

المستوى الثالث: يرتكز البحث هنا على تحليل المستوى الاجتماعي للحقيقة وموضعته كانعكاس لما يجري من صراعات داخل الجماعة ولآمالها، أكانت هذه الجماعة في السلطة المركزية أم مهمّشة ومغلوبة على أمرها.

المستوى الرابع: يكمن في درس الحقيقة من خلال تحليل البعد الأنثروبولوجي الذي يأخذ أهمية كبرى اليوم في مجال علوم الإنسان الحديثة، ومقارنة الثقافات البشرية بعضها ببعض.

المستوى الخامس: يظهر هنا دور تحليل المستوى الفلسفي أو المقاربة الفلسفية، لكي تتمّ مقاربة الحقيقة من خلال علاقتها بالكائن وبالتماسك الأخلاقي ـ الماورائي للذات البشرية، في إطار منفتح على تعدّدية الثقافات.

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

المستوى السادس: إن تحليل المستوى اللاهوتي أمر ضروري في مجال كل تراث ديني، بخاصة في مجال التراث الإسلامي. يرى مفكرنا أنه من الواجب أن يأخذ الخطاب اللاهوتي بمختلف مستويات التحليل التي سبق ذكرها، لأن في ذلك محاربة لكل انغلاق على اليقينيّات الثابتة، ولسائر أنواع التبجيل الدفاعي.

يمكن أن نفهم من خلال ما تقدّم سبب اعتماد مفكرنا المنهج التعدّدي، فالحقيقة التي يبحث فيها هي متعدّدة بحدّ ذاتها، وتمكن مقاربتها انطلاقاً من مستويات مختلفة، حتى إنه يرفض مثلاً استخدام مصطلح الإسلام أو العالم الإسلامي لأنه ليس موحّداً ولا منسجماً كما تُصوّره لنا مختلف الخطابات الأيديولوجية. فهو على العكس يتميّز بالتنوّع والتعقيد سواء على الصعيد التاريخي أم الاجتماعي، أم الأنثروبولوجي. . . إلخ. من هنا نجده يستخدم مصطلح «الوسط الإسلامي» أو «السياق الإسلامي» لكي يُظهر نطاق «التعدّدية العرقية ـ الاجتماعية ـ الثقافية» في الإسلام. «فهناك «إسلامات» بقدر ما هناك من مجتمعات مختلفة وأعراق ذات لغات مختلفة وخلفية أنثروبولوجية مختلفة. هذا لا ينفي بالطبع وجود نواة واحدة للاعتقاد الإسلامي. ولكنها تتلوّن بحسب البيئات والأوساط والمجتمعات»[٧٣].

يبقى أن نشير إلى مسألة مهمة في ما يخصّ المنهج النقدي عند محمد أركون، إنها العلاقة التي تربط ما بين المؤرّخ والفيلسوف على صعيد تفكيك التراث وإعادة قراءته بعيداً عن اليقينيات العقيدية، والأنظمة المغلقة، والأيديولوجيات الضيّقة.

ثالثاً: مهمّة المؤرّخ الفيلسوف

إن من أراد التعمّق في المنهج الأركوني، يمكنه أن يرى بوضوح الأهمية التي يكتسبها علم التاريخ كما بلورته مدرسة الحوليات الفرنسية. فالثقافة لم يُعد يُنظر إليها كشيء مجرّد عن المجتمع والتاريخ المحسوس، هناك علاقة وثيقة بين الثقافة والواقع، أو بين الفكر والمجتمع. كذلك، إن البحث في الكينونة وفي التماسك الأخلاقي ـ الماورائي للذات، وتفكيك العقل ودراسة آلية اشتغاله، والبحث عن المعنى، وإعادة تركيب الواقع، كلها من مهام

(٧٣) أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ص ٩ ـ ١٠.

الفيلسوف. لكن مفكرنا يشير في أكثر من مناسبة إلى أولوية دور الباحث المؤرّخ الذي سينقّب في طبقات التراث ويقدّم المعطيات الضرورية لكي يتمكّن الفيلسوف من القيام بعمله. لذلك لم يعُد من السهل الفصل جذرياً بين علوم الإنسان والمجتمع من جهة، وبين الفلسفة من جهة أخرى. فالحقيقة معقّدة تمكن مقاربتها من زوايا عديدة، من غير أن تلغي الواحدة الأخرى. حتى إنه لا يمكننا أن نفصل بشكل قاطع، في نصوص مفكرنا، بين دور المؤرّخ ودور الفيلسوف.

يشدّد أركون كثيراً على أهمية المؤرّخ الباحث، ويرسم له مساره الفكري «لأنه هو المسؤول أولاً عن نقد التراث، (. . .). فهو الذي يمتلك الكفاءة لفكّ عقدة كل الحالات المتداخلة والمستعصية، ولتوضيح كل مواقع التراث التي علاها الغبار وامّحت معالمها بسبب مرور الزمن المتطاول. إنه هو المسؤول عن إعطاء حق الكلام للمهمّشين والمنبوذين على مرّ التاريخ، أي كل أولئك الذين لا صوت لهم (. . .). إن المؤرّخ النقدي الحديث هو المسؤول عن تعرية رهانات كل المعارك والصراعات التي جرت في التاريخ، وذلك لأن الخط المنتصر يطغى عليها أو يفرض روايته الرسمية لما حدث عن طريق القوة»[٧٤].

نلحظ أن المؤرخ هنا لم يعُد من اهتمامه فقط سرد أخبار الملوك وسِيَر العظماء، والسلالات الحاكمة، والأحداث السياسية، والمعارك الكبرى، عليه أن يُعمّق أبحاثه لكي يصل إلى المهمّشين، أي عليه أن يكشف عن التلاعبات التي سيطرت على تاريخ الأقوياء. ترتكز مهمّته إذاً على تفكيك الخطاب التراثي من داخله، من أجل التوصّل إلى الكشف عن ملابساته، وعن مختلف المواقف المسبقة والمخفية التي يعمل على طمسها. يكفي المؤرّخ «فخراً أنه يضيء لنا عمليات الأسطرة والأدلجة التي يمارسها الخطاب التاريخي التراثي»[٧٥].

يبدو واضحاً هنا كم إن المهام الملقاة على عاتق المؤرّخ تطاول التفكير الفلسفي، لا بل تجعله ضرورة ملحّة من أجل التوصّل إلى الكشف عن حقيقة آلية اشتغال العقل في التراث الإسلامي.

---

(٧٤) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ١٥٠.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٥١.

يعتبر مفكرنا أن اللحظة التاريخية في البحث الجدّي يجب أن تأتي قبل اللحظة الفلسفية، وهو يقول عن نفسه: «أنا مؤرّخ قبل أن أكون فيلسوفاً»[٧٦]. بمعنى أنه يريد ممارسة النقد انطلاقاً من المنظور التاريخي أولاً، ومن ثم الفلسفي. هدفه الأساس أن يُظهر تاريخية العقل، أي طابعه المتغيّر عبر الزمان. كذلك يرى أن العقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل تخضع هي أيضاً للتحوّل. إن العقل الإسلامي، وكل ما نتج منه، ليس عقلاً مطلقاً، مجرّداً عن كل مكان وزمان، إنما هو مرتبط بظروف وشروط تاريخية واجتماعية ونفسية واقتصادية... إلخ. من هنا لم يعُد من السهل الفصل تماماً بين مهام المؤرّخ ومهام الفيلسوف في مشروع محمد أركون، هناك تداخل واضح بين الاثنين، نظراً إلى اتساع حقل عمله، وعدم رغبته في التقوقع داخل نمط واحد من التفكير والتنقيب، ونظراً إلى اعتقاده بأن الحقيقة متعدّدة الأبعاد لا يجوز حصرها في زاوية ضيّقة من البحث، ومقاربتها من منظور واحد.

يؤكّد مفكرنا في حوار له مع هاشم صالح حول المنهج، أن «اللحظة الفلسفية ـ أي لحظة التقويم الشامل ـ تجيء بالضرورة بعد اللحظة التاريخية (...). ولكن حتى اللحظة التاريخية من عملية النقد الكبرى تحتوي ضمناً على عناصر وبذور من النقد الفلسفي. فمثلاً، عندما أتساءل عن تنوّع العقلانيات أو العقول في العصر الإسلامي الكلاسيكي وتنافسها في ما بينها، فإني أطرح ضمنياً سؤالاً من نمط إبستمولوجي، أي معرفي. كما أقدّم ضمنياً تقويماً ما عن مختلف هذه العقلانيات وتلك العقول. وهذا التقويم هو بحدّ ذاته عمل فلسفي»[٧٧].

يبدو واضحاً هنا أن منهج النقد التاريخي «يحتوي ضمناً» على النقد الفلسفي الذي يقوّم مسار العقل، وآلية إنتاجه، ويكشف عن التلاعبات التي قام بها. لذلك كان من الضروري أن يلتزم المؤرّخ بالموقف الحيادي من دون أن يفضّل أي نمط عقلانيةٍ على غيره. عليه إتمام عمله بالكثير من الحياد والموضوعية. هنا يبرز امتياز المؤرّخ عن الفيلسوف، وتظهر خصوصيته، إذ إن هذا الأخير بإمكانه أن يفضّل عقلانية على أخرى، أو يميل إلى منهج دون آخر، أما المؤرّخ فلا يمكنه ذلك. لكن نجد أنه في الوقت عينه ينفصل المؤرّخ

---

(٧٦) أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٣١.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

عن الفيلسوف الناقد ويمسي التاريخ عنده نوعاً من التأريخ ليس إلا.

إن الفلسفة كما يفهمها أركون ليست بعيدة عن الواقع لا تهتمّ بشؤونه ولا تعالج مشاكله. لذلك نجده ينتقد المفهوم المثالي القديم للفلسفة والفيلسوف الذي أصبح اليوم بإمكانه أن يلوّث يديه بالواقع المادي، من غير أن يأنف من المشاكل التافهة التي يعانيها المجتمع. يلحّ مفكرنا على أهمية «أن يمارس الفيلسوف العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل إغناء تفكيره، ومن أجل أن يستمدّ غذاءه الفلسفي من ممارسة هذه العلوم بشكل علمي وتجريبي. هذه هي إحدى أهم خصائص الفلسفة المعاصرة»[٧٨].

لم يعد مقبولاً اليوم سجن الفلسفة في برجها العاجي، وإبقائها كقطاع معرفي معزول عما سواه. يجب أن تترك سماء الماورائيات الرحبة التي تعلو على هموم الإنسان وقضاياه المعاصرة. بصياغة أخرى، يجب التخلّي عن الماورائيات بمفهومنا القديم والتقليدي والتمرّس بالماورائيات كما نجدها في المفهوم الحديث والمعاصر. لم تعُد الفلسفة اليوم سجينة الكلام المبهمُ المعقّد، الذي يصعب تحليله لأنه «يقول كل شيء ولا يقول شيئاً يذكر». إن العبارات المجرّدة التي يكثر فيها الغموض والتعقيد من شأنها أن توهم القارئ أنها تتضمّن كل الحقائق وتفكّ كل الألغاز، وتكشف كل الأسرار لكنها في الحقيقة فارغة من المعنى. هكذا فقد «أصبح الفيلسوف الآن يذهب في كل مكان ويستنشق هواء الداخل والخارج. ويتجوّل في رحاب علم الاجتماع والنفس والألسنيات والأنثروبولوجيا وعلم الأديان المقارنة والتاريخ. . . أصبح يشمّر عن ساعدَيه وينخرط في المعمعة كما يفعل جميع الباحثين»[٧٩].

يتوقّف مفكرنا في هذا المجال عند ما قاله الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) في مقابلة أوردتها المجلّة الفرنسية *Autrement* حول ضرورة انفتاح الفلسفة على العلوم الإنسانية الحديثة. يذكر هاشم صالح بعضاً مما جاء في المقابلة: «ألمحُ لدى بعض الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين ميلاً للتخلّي عن العلوم الإنسانية وهجرانها. هذا الاتجاه خطر جداً ومسيء. فعندما تنفي الفلسفة نفسها عن ساحة العلوم الراسخة، فإنها لن تصبح عندئذ إلا نوعاً من الحوار

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

الذاتي مع نفسها. ونحن نعلم أن كل الفلسفات الكبرى في تاريخ البشرية قد تشكّلت على أساس الحوار مع العلم الراسخ والسائد في وقتها. ففلسفة أفلاطون لم تتطوّر إلا على أساس الحوار مع علم الهندسة والاستفادة منه. وفلسفة ديكارت نمت وتطوّرت على أساس الحوار والعلاقة مع علم الجبر، وفلسفة إيمانويل كانط ما كانت ممكنة لولا الحوار الخصب مع علم الفيزياء (فيزياء نيوتن). وفلسفة بيرغسون ما كانت ممكنة لولا اطّلاع صاحبها على نتائج علم الأحياء ونظرية التطوّر. . .»[٨٠].

مهمّة الفيلسوف تغيّرت عن السابق. إنه لا يتدخّل اليوم إلا بعد الجميع، لا يصحّ له أن يتكلّم إلا بعد أن يطّلع بشكل كامل على ما تقوله اللسانيات وعلوم الإنسان والمجتمع. يجب أن يعمل على إيجاد التفسير والمعنى. إن ملاحظة بول ريكور التي يؤيّدها مفكرنا تشير إلى وجوب انفتاح الفلسفة على علوم الإنسان لكي تؤمّن التواصل مع مختلف ما ينتجه الفكر البشري، فتتفادى بذلك الانعزال والخروج من الواقع.

يحصر أركون المهام الجديدة والتحرّرية التي يجب أن يقوم بها مؤرّخ الإسلام اليوم بثلاث نقاط أساسية تخصّ المنهج:

«**أولاً**: ينبغي عليه أن يبيّن كيف أن عمل المخيال[٨١] وظيفته تتغلّب اليوم كما في الأمس على عمل العقل الإيجابي أو الوضعي الذي يمارسه المؤرّخ الفلولوجي، **وثانياً**: ينبغي عليه أن يتتبّع ويدرس العمليات المتكرّرة التي يعيد هذا المخيال إنتاج نفسه بواسطتها ويستمر هكذا في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات. **وأخيراً** ينبغي عليه أن يدخل منهجية التعقلن والعقلنة ويطبّقها على المجال العربي ـ الإسلامي الذي تُرك نهباً للعبة القوى العمياء الخاصة بالبسيكولوجية الجماعية العميقة»[٨٢].

يلخّص هذا النص المحاور التي يجب أن يركّز المؤرّخ عمله عليها، كما

---

(٨٠) انظر تعليق هاشم صالح في: المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧، الهامش رقم ٥.

(٨١) نود أن نشير هنا إلى أن هاشم صالح كان قد ترجم مصطلح «Imaginaire» «بالمخيال»، لكنه قام بتعديل هذه الترجمة في ما بعد، نظراً إلى عدم تقبّل الذوق العربي لها، فاستخدم مصطلح «المتخيّل» الذي يعني «مجموعة الصور والتصوّرات التي تملأ وعي الفرد والجماعة تجاه شيء محدّد أو جماعة أخرى مثلاً». انظر تعليق هاشم صالح في: المصدر نفسه، ص ١٩٧، هامش رقم ٣.

(٨٢) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٦٠.

يبرز اتساع المجال الذي يبحث فيه. هناك نقد واضح يطاول المنهجية الفلولوجية التي اعتُمدت في دراسة الفكر العربي الإسلامي بخاصة من قِبَل المستشرقين. نلحظ أيضاً أهمية علم النفس التاريخي الذي يدرس المتخيّل ومدى تأثيره في الفكر، من أجل الكشف عن التلاعبات التي حصلت، فأثّرت في المسار التاريخي للمجتمعات.

استنتاجات

في خاتمة هذا القسم الذي تناولنا فيه مقوّمات المنهج الأركوني، نود أن نشير إلى أننا لن نكتفي بما قد ورد سابقاً، لأنه في سياق الفصول التالية، ومع كل موضوع نتطرّق إليه سيكون لنا وقفة مع المنهج. إن مشروع مفكرنا ككل هو مشروع قراءة جديدة، لذلك فإن مختلف أبحاثه جاءت تحمل معها طرحاً منهجيّاً مميّزاً، يهدف إلى تحقيق فكر إسلامي نقدي وحر. لم يوفّر منهجاً إلا وتمرّس به من أجل أن يدرس عن كثب المادة التي اختارها محوراً لأبحاثه كلّها، أي الفكر العربي الإسلامي. ينتقد التسرّع في تطبيق المناهج الحديثة، ويرفض الالتزام بمنهج واحد، فهو يدعو دائماً إلى إتقان المنهج بشكل جيّد لكي لا تأتي الدراسة شاذّة.

لذلك كان من الضروري أن يمتلك الباحث المنهج عن طريق الصبر والتجربة المنتظمة، قبل البدء بتطبيقه. يقول أركون عن كيفية اختياره للمنهج: «إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض عليّ اختيار المنهج الملائم وليس العكس. بمعنى آخر. فأنا لا أطبّق المنهج اعتسافاً على النص. هذا موقف منهجي ذو أهمية قصوى. ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا وإلصاقها لصقاً على النصوص والمادة المدروسة، ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولاً وطرح الأسئلة عليه ومن خلاله قبل تطبيق أية منهجية أجنبية عليه. إن المادة هي التي تفرض اختيار هذا المنهج أو ذاك وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوالبه تعسّفاً»[٨٣].

إن هذا الكلام واضح بما فيه الكفاية، ينتقد فيه أركون جميع الذين تطرّفوا في اتّباع المناهج الحديثة من غير أن يتمرّسوا بها أو يبحثوا في

---

(٨٣) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ٢٣٠.

ملاءمتها للمادة المدروسة أم لا. إنه يرفض كل عملية إسقاط من أي جهة أتت، لأن في ذلك مغالطة تاريخية يدينها العقل النقدي الحر والمنفتح على المعرفة. إنه ضدّ إسقاط المفاهيم الحديثة على التراث، كما ينتقد إسقاط مناهج علوم الإنسان والمجتمع من فوق أو من خارج، مع إهمال امتحان مدى فاعلية هذه المناهج أو عدم فاعليتها. وهو، إذ يستعين بالكثير من العلوم والمناهج القديمة والحديثة في آن، يهدف إلى تجاوز كل أشكال الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تقع فيها علوم الإنسان والمجتمع. إن الموقع المعرفي القلق الذي اتخذه مفكرنا، يجعله لا يكتفي بمنهج واحد، بل يحافظ على التردّد والتساؤل والتمهّل في البحث.

لقد شاء أن يتّخذ قراراً منهجيّاً وإبستمولوجياً يتوافق مع صعوبة الموضوع الذي يدرسه وتشابكاته، وتأخّر الأبحاث في مجال الإسلاميات، وقلّة المصادر والوثائق، واحتدام المعارك النظرية والمنهجية بين كل علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة. يوجز خياراته المنهجية كما يلي: «نريد ألاّ نكتفي بمجرّد الفضول الموضوعاتي (Thématique) لمؤرّخ الأفكار، وهوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات والبحث عن معانيها الأصلية فقط. كما نهدف إلى تجاوز الشكلانية المجرّدة للبنيوية وانغلاقية علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية ـ السيمانتية للدلالة عن الشروط البسيكولوجية ـ الاجتماعية لانتاجها وطريقة ممارستها واشتغالها. ونريد أن نتجنّب أيضاً النسبوية الاختزالية أو النظرة الإتنوغرافية المخصّصة للثقافات «الأخرى»[٨٤].

يهدف من خلال خياره المنهجي هذا إلى تشكيل معرفة بعيدة عن الانغلاق، تستوعب المكتسبات الإيجابية للماضي، وتنتبه إلى إنجازات الحاضر، وتترقّب المستقبل. إن هذه المعرفة التي يسعى إليها تقف موقف العداء تجاه الخداع وعمليات الأسطرة والأدلجة والتقديس، وهي تسعى جاهدة من أجل تحقيق التطابق بين الواقع والممارسة والقول.

إن المشروع الفلسفي كما يفهمه أركون «يعني موقفاً للروح أمام مشكلة الكون والمعرفة. إنه موقف مفتوح على كل طارئ وجديد إلى أقصى الحدود، موقف لا ينغلق ولا ينحصر بأي تجربة تاريخية أو قوميّة أياً تكن عظمتها

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

وضخامتها (...)»[٨٥]. كما إنه لا ينحصر في منهج واحد، ولا في تفسير ضيّق يدّعي أنه يستنفد الموضوع المدروس. لقد عمل منذ أكثر من ثلاثين عاماً على نقد التراث المعرفي الإسلامي. رفض أن يسجن نفسه داخل أُطره التقليدية ومواقعه الثابتة وتحديداته ومفاهيمه ورؤيته العامة للعالم والوجود. لقد حاول أن يزحزح هذا التراث عن مواقعه التقليدية لكي يفتح له آفاقاً جديدة، فيخرجه بذلك من عزلته وانغلاقه العقيدي الذي طال زمنه.

يبقى أن نسأل هنا: كيف طبّق مفكرنا مشروعه النقدي عندما فكّك العقل العربي الإسلامي؟ ما هي بالتالي النتائج التي توصّل إليها، والحقائق التي كشفها؟ وهل أدّت المناهج الحديثة مهامها جيداً في هذا المجال؟ نترك معالجة الأسئلة المطروحة للفصل الثاني.

(٨٥) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ١١٤.

الفصل الثاني

نقد العقل العربي الإسلامي عند أركـون

يرتكز مشروع مفكرنا النقدي بشكل أساس على تفكيك بنية العقل العربي الإسلامي، والبحث في آلية اشتغاله وانتاجه نمطاً خاصاً من المعرفة. يريد أن يتوقّف عند كل المبادئ والبدهيّات التي سيطرت على هذا العقل وتحكمت بعمله خلال فترة طويلة من الزمن. لقد شاء أن يعرف سبب نمو هذا العقل وبلوغه أوجه في العصر الكلاسيكي، ومن ثم بداية تراجعه وانكفائه واكتفائه بتكرار ما أنتج لا أكثر.

استعان أركون، من أجل البلوغ إلى أهدافه المعرفية هذه، بمناهج علوم الإنسان والمجتمع الحديثة، كما تمرّس أيضاً في معرفة التراث، واستخدم في البداية المنهج الفلولوجي من دون أن يكتفي به أو يتوقّف عنده. يرفض بشدّة أن يعتبر العقل العربي الإسلامي كمعطى فوق التاريخ، يُصدر أحكاماً تصلح لكل زمان ومكان. لقد ركّز كثيراً في مختلف أبحاثه على تاريخية هذا العقل، وشدّد على خضوعه لظروف اجتماعية واقتصادية وثقافية وتاريخية وسياسية عديدة أسهمت في تبدّله. لم يجد أن هناك عقلاً عربياً إسلامياً واحداً، بل هناك عقول كثيرة تتنافس في ما بينها عبر التاريخ، لكي يُثبت كل عقل صحة مبادئه، ويدحض مبادئ العقل الآخر أو يكمّله فيضاهيه.

لم يحقِّر مفكرنا البنية الأسطورية لهذا العقل، كما لم يرمها في دائرة المستحيل التفكير فيه، بل تعاطى مع القصص والمتخيّل والرمز والأسطورة، بكثير من الموضوعية، مستفيداً بذلك من مكتسبات علم الألسنيات والسيميائيات وبخاصة الأنثروبولوجيا الدينية.

يرى أن أساس الفكر الإسلامي وتطوّره مرتبط بمبدأ «الإيمان المتمثّل بالأصل الإلهي للعقل، والدعم الإلهي للعقل. هذا الإيمان المتجسّد في نص لغوي محدّد تماماً هو القرآن. ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنّة. ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدّث عن عقل إسلامي»[١].

انطلاقاً من هنا يمكن أن نسأل عمّا إذا كان هناك من فرق بين مفهوم العقل الإسلامي ومفهوم العقل العربي. بالنسبة إلى مفكرنا هناك أمور أساسية تميّز الأول عن الثاني. يلتزم الأول بمعطى الوحي ويعتبره بمثابة الأصل لأنه آلهي، وما دور العقل في هذا المجال إلا خدمة الوحي عن طريق فهمه وتفسير تعاليمه وأحكامه، ومن ثم القيام بالاستنتاج واستنباط الأحكام منه. فالعقل هنا «تابع وليس بمتبوع»، شأنه في ذلك شأن العقل المسيحي والعقل اليهودي، فهما يخضعان للوحي. «أما العقل العربي فهو الذي يعبّر باللغة العربية أياً تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيّد به، وهكذا نجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية (. . .)»[٢].

يشير أركون في هذا المجال إلى أن العقل العربي هو عقل ديني، أو لم يتجاوز لغاية الآن المرحلة الدينية من الوجود. لذلك كان من المستحيل على المفكر الباحث أن ينتقد العقل العربي بعيداً عن انتقاد العقل الديني، أي الإسلامي. من هنا يرى أن «نقد العقل اللاهوتي القروسطي المسيطر علينا منذ مئات السنين يشكّل المهمّة الكبرى للثقافة العربية بمجملها. ومن دون القيام بهذا العمل فلا تحرير ولا خلاص»[٣].

إن عملية نقد العقل الديني ليست مريحة أو آمنة. إنها تتطلّب الكثير من الجهود والقوّة على تحمّل الصعوبات والمخاطر بالطبع، إن عملاً كهذا لن يُقبل بسهولة من قِبل السلطات الدينية ولا السياسية. كذلك، المؤمنون التقليديون البعيدون عن روح النقد المنفتح يصعب عليهم كثيراً أن يتقبّلوا نتيجة نقد عقلهم الديني.

---

(١) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٦٥.

(٢) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص XIV.

(٣) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ٣٣١.

إن مفكرنا يستخدم مراراً مصطلح العقل الإسلامي لأنه يعتقد بعدم جدوى نقد العقل العربي وتحريره ما لم يبدأ الباحثون أولاً بنقد العقل الإسلامي انطلاقاً من المعنى التاريخي والفلسفي لكلمة نقد، وليس انطلاقاً من مفهوم التجريح والاستهتار. كذلك لم يشأ أن يتوجّه في مشروعه إلى العرب من دون سواهم، بل قصد أن يطاول جميع المسلمين من خلال مؤلّفاته، فلم يُهمل الأتراك والإيرانيين والباكستانيين والأندونيسيين وغيرهم.

نود أن نشير في هذا المجال إلى أن تعبير الفكر الإسلامي الذي نجده في مؤلّفات أركون، يعني كل فكر عربي، أو إيراني، أو تركي، أو غيره، سيطرت عليه مسلّمات الإيمان الإسلامي. لقد ركّز عمله على تحرير هذا الفكر من كل ما يحول بينه وبين التجدّد. فطموحه يتجاوز الفكر العربي ليشمل كل الفكر الإسلامي، على الرغم من أن معظم المادة التي بحث فيها كُتبت باللغة العربية. يذكر في الإطار عينه أنه عندما يستخدم مصطلح العقل الإسلامي لا يعني به «عقلاً خصوصياً، مميّزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم. فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر وإنما التمييز أو الفرق كامن كله في النعت: أي الإسلامي. نقصد بذلك أنه كامن في المعطى القرآني وفي ما كنت قد دعوته بتجربة المدينة، هذه التجربة التي أصبحت في ما بعد، وبفضل العمليات المتتابعة للاجتهاد: «نموذج المدينة»»[٤].

هنا تكمن نقطة البداية في منهج مفكرنا، أي العودة إلى النصوص التأسيسية، وإلى التراث الإسلامي ككل. على المفكر المسلم أن يطّلع على سائر ما يخصّ معرفة النصوص التراثية وشروط عملية الاجتهاد الكلاسيكي لذلك لم يعُد مسموحاً التغاضي عن النصوص القديمة واعتبارها تحصيلاً حاصلاً أو مؤلفات تراثية عفا عليها الزمن. يجب أن يُفهم الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي كونه امتداداً للاجتهاد الكلاسيكي وتطويراً له. يرفض أن يُحدث قطيعة عشوائية مع التراث ولا يريد أن يقفز عليه بشكل متهوّر، وهو ينتقد في الوقت عينه جميع الذين وقعوا في هذا الخطأ المنهجي. يمكن أن نلحظ من خلال مؤلفاته أنه يحترم تراث الأوّلين ويقطع معه في أن معاً، وهذا ما يميّز مقاربته النقدية للفكر العربي الإسلامي.

---

(٤) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، بحوث اجتماعية؛ ١١ (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ١٨.

في سياق التحدّث عن القطيعة، يشير أركون إلى قطيعتين في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. لقد عرفت الفترة العثمانية الممتدّة من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر قطيعتان رئيستان، لا يزال العالم العربي الإسلامي يعانيهما حتى اليوم. إن هذه الفترة الطويلة تحتاج إلى دراسة معمّقة، وذلك لأن المجتمعات العربية والإسلامية قد نتجت منها مباشرة، وبالتالي لن يتمكّن الباحث من فهم العراقيل والصعوبات الحالية بعيداً عن هذه الفترة. ما أُنجز حتى الآن هو نعت هذه الحقبة من التاريخ بلقب الانحطاط، وهذا لا يكفي.

يرى مفكرنا أن القطيعتين اللتين قد حصلتا، كبّلتا العقل العربي الإسلامي، وأعاقتاه عن النمو. «القطيعة الأولى داخلية، والثانية خارجية. لقد انقطع الفكر الإسلامي في المرحلة العثمانية عن أفضل ما انتجه الفكر الإسلامي ذاته في المرحلة الكلاسيكية، (. . .) وأما القطيعة الثانية فكانت مع الخارج، أي مع أوروبا. فقد نام الفكر العربي الإسلامي وجمد ولم يعُد يعرف ماذا يحصل حوله من اكتشافات علمية وتطوّرات فلسفيّة»[٥].

يعتبر أن العصر الذهبي الذي أنتج فيه العقل العربي الإسلامي أهم ابداعاته كان العصر الكلاسيكي الذي تميّز بالمناظرات المعرفية، والانفتاح، وبالنزعة العقلانية التي أضفت على هذا العصر طابعاً فريداً. لكن، بدلاً من أن يتابع العقل مساره نحو المعرفة الحرّة، بدأ يتراجع ويتقوقع داخل أنظمة فكرية محجّرة أوقفت نموّه، وأرجعته خطى عديدة إلى الوراء. لقد أصبح العقل العربي الإسلامي يجترّ ما كان قد أُنتج، ويكتفي بما قد سبق، فانحرف بذلك عن مساره.

إنه يميّز في مجال تاريخ العقل الإسلامي ما بين أربع أو خمس مراحل مهمة نعدّدها كما أوردها[٦]:

«١ ـ مرحلة القرآن والتشكيل الأوّلي للفكر الإسلامي.

٢ ـ مرحلة العصر الكلاسيكي، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري.

---

(٥) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٦) نشير هنا إلى أننا سوف نأتي على ذكر هذه المراحل الخمس، ونفصّلها لاحقاً في سياق هذا الفصل عندما سنتكلّم على تاريخية العقل العربي الإسلامي.

٣ ـ مرحلة العصر السكولاستيكي، التكراري والاجتراري (أو ما يُدعى بعصر الانحطاط).

٤ ـ مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من هذا القرن [القرين العشرين]. وربما كان ينبغي أن نضيف إليه مرحلة خامسة يمكن أن ندعوها بـ «الثورة القومية» (عبد النصر ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠، فـ «الثورة الإسلامية» في إيران (١٩٧٠ وحتى اليوم) (. . .) المراحل الثلاث الأولى (. . .) هي المراحل التي تأسّس فيها العقل الإسلامي وتبلور وترسّخ (. . .)»[(٧)].

من الواضح أن أركون يعتمد في تحقيبه هذا على «الإبستمه» أو «نظام الفكر» كما بلوره الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (Michel Foucault). إنه يعني معظم المسلّمات الضمنية التي تتحكّم بمجمل ما ينتجه الفكر خلال فترة زمنية محدّدة، وذلك بشكل مخفي، من دون أن تبرز بوضوح. إن محاولة الكشف عن هذه المسلّمات الضمنية، وفرز إنتاجات العقل انطلاقاً منها، يُعتبر من أهم مكتسبات علم الإبستمولوجيا التاريحية الذي يدرس مسيرة العقل عبر التاريخ ويكشف عن المواقع التي لا تزال منسيّة أو مجهولة وهي تنتمي إلى الواقع التاريخي.

يمكن أن نلحظ أن مصطلح «الإبستمه» يطرح بقوة مسألة القطيعة/ والاستمرارية في تاريخ الفكر، وهي تُعتبر من المسائل الإبستمولوجية الأكثر صعوبة، إنها تشغل الفكر الغربي بقوة. لقد استفاد مفكرنا منها في أبحاثه وتنقيبه داخل الفكر العربي الإسلامي، كما استفاد من مختلف المناهج الحديثة.

عندما أردنا أن نطرح إشكالية العقل في دراستنا هذه، واخترنا أن نتوقّف عند نقد العقل العربي الإسلامي عند محمد أركون، لم نشأ أن نكرّر ما سبق أن أوردناه في بحث سابق لنا[(٨)]، إنما نهدف من خلال ذلك إلى تفصيل الكلام على المنهج الذي اتبعه مفكرنا في عملية نقد العقل العربي الإسلامي. نشير هنا إلى أن محور هذه الدراسة هو البحث في خصوصية المنهج النقدي العربي

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(٨) انظر: نايلة أبي نادر، «مدخل إلى دراسة فكر محمد أركون،» إشراف د. وليد الخوري (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب ـ الفرع الثاني، ١٩٩٤)، الفصل الثاني.

الإسلامي المعاصر، لذلك سوف نتفادى التكرار، ونحصر اهتمامنا بكيفية معالجته لتاريخية العقل الإسلامي كمرحلة **أولى**، ومن ثم سوف نتوقف عند إبرازه دور كل من العقل الكتابي والعقل الشفاهي في تاريخ الفكر الإسلامي كمرحلة **ثانية**، لكي نتطرّق في ما بعد إلى الأسس الأنطولوجية للممارسات العقلانية في الإسلام والإشكاليات المترتّبة عليها، ونختم من ثم مع مفهوم أركون للعقل المنبثق.

أولاً: تاريخية العقل الإسلامي

إن من يتمرّس بما أنتجته الحداثة من ثورات فكرية مهمة، ويتعمّق مليّاً بمناهج علوم الإنسان والمجتمع، ويطلع عن كثب على آخر المؤلّفات التي تصدر في الغرب حول نقد الفكر الديني، ويتأثّر إلى حدّ بعيد بمدرسة الحوليات الفرنسية، لا يمكنه بالتأكيد إلا أن يموضع العقل الإسلامي داخل تاريخ الفكر وليس خارجه. بتعبير آخر، لقد أدخل مفكرنا العقل الديني في إطار التاريخية والتبدّل عبر الزمن وفقاً لشروط اجتماعية وثقافية وسياسية محدّدة. أراد أن يركّز على نسبية هذا العقل، وعدم تمركزه فوق التاريخ، وإصداره أحكاماً مطلقة تصلح لكل زمان ومكان. وقف بشدّة في وجه المنظور اللاهوتي التقليدي وهو يطمح إلى إحداث «زحزحة إبستمولوجية» في ساحة الفكر الإسلامي. إنه يرى أن التحرّر من المنظور التقليدي للأمور سوف يؤدّي إلى نتائج فكرية مهمة. لا يجوز أن يبقى السنّي راسخاً في اعتقاده أنه هو وحده المسلم الصحيح، أما الباقون فمنحرفون عنه قليلاً أو كثيراً. كما إنه لا يجوز أن يظلّ الشيعيّ يعتقد الشيء عينه.

لقد بات من الضروري أن يعترف كل مذهب بتاريخيته لكي يعقل نسبيته، ويعي أن هناك مذاهب أخرى سواه، تفرّعت من الأصل ذاته أي القرآن الذي لا يمكن نعته لا بالسنّي ولا بالشيعي، لأنه مشترك بين الجميع. إنه بمثابة الأصل لكل الفروع. فالأصل يوحّد أما الفروع فتفرّق، من هنا نستنتج أن الأصول هي أهم من الفروع. لذا فإن الاعتراف بتاريخية كل مذهب من شأنه أن يوحّد الوعي الإسلامي ويساعده على تجاوز ما يعانيه من تمزّقات مزمنة.

إن مشروع أركون النقدي يتمحور حول «دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيكي والمؤسّساتي والسياسي

الذي فُرض عن طريق (. . .) الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية»[٩]. إن التمييز بين هاتين الظاهرتين يكتسب أهمية كبرى لكي نتمكّن من البحث في تاريخية العقل الإسلامي.

١ ـ الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية

يعتبر مفكرنا أن بداية الظاهرة القرآنية كانت شفهية، وهي عبارة عن سلسلة من الآيات الشفهية التي تلفّظ بها النبي. فالقرآن يتضمّن خطاباً دينياً غنيّاً عابقاً بالمجاز، لغته تتميّز ببعدها الرمزي الذي عجزت المنهجيات الألسنية والفقهية اللغوية أن تسبر كل أغواره حتى الآن. فالخطاب القرآني يرتفع بالبعد الرمزي إلى مستوى عالٍ يفوق الوصف، شأنه في ذلك شأن التوراة والأناجيل. لذلك فإن الظاهرة القرآنية هي ظاهرة متعالية لا يمكن حصرها في تفسير واحد لأنها مفتوحة على الدلالات المعنوية كلها، كما إنها مفتوحة على الكائن المطلق: الله. «فالقرآن ليس كتاباً في علم الفيزياء أو الكيمياء، ولا في علم الاجتماع والاقتصاد. وهو لا يفرض نظاماً اقتصادياً محدّداً دون غيره، ولا نظاماً سياسياً معيّناً. هذه أشياء متروكة للبشر لكي يحلّوها طبقاً لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة. القرآن هو أولاً وقبل كل شيء خطاب ديني يتحدّث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخصّ البشر أينما كانوا كالحياة، والموت، والآخرة، والعمل الصالح، (. . .)»[١٠].

أما الظاهرة الإسلامية فهي تاريخية بشكل كامل، أي إنها تجسّد خطاً واحداً من خطوط المعنى التي تتضمنّها الظاهرة الأولى، من غير أن تجسّدها كلها. بتعبير آخر، إن الظاهرة الإسلامية هي تجسيد للظاهرة القرآنية من خلال الوساطة البشرية، أي من خلال فعل التفسير الذي يقوم به البشر، وهم الفقهاء والمتكلّمون. لذلك نجد أن الظاهرة الإسلامية، على خلاف الظاهرة القرآنية، تنقسم إلى خطوط ومذاهب عدّة نذكر مثلاً: الخط الشيعي، والخط السنّي، والخط الخارجي، وكل ما نتج من هذه الخطوط. هذا الأمر، دليل واضح على تاريخية الظاهرة الإسلامية التي تجسّدت من خلال فئات اجتماعية محدّدة، راحت كل واحدة توهم المؤمنين بأنها تمتلك المشروعية الدينية بشكل كامل ومتعالٍ، أما

---

(٩) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ١٤.

(١٠) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

الواقع فيشير إلى أنها حركات سياسية بحتة، أو «أحزاب لاهوتية ـ سياسية».

يرى أركون أن ركيزة الظاهرة الإسلامية تكمن في تجربة المدينة التي عاشها النبي. «وهذه التجربة هي، أساساً، تجربة رجل اسمه محمد، مواطن من مكة. وقد استطاع بدءاً من عام (٦٢٢م) أي العام الأول للهجرة أن ينجح في عملية ذات نمط تاريخي ومرتبطة بقوة الخطاب الديني المكثّف في القرآن. نقصد بهذه العملية التاريخية إقامة مدينة ـ دولة أو دولة المدينة»[١١].

إن علماء الكلام والفقهاء لا يمكنهم أن يوافقوا على هذا التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، لأنه يفرّق بوضوح بين كلام الله المطلق، وبين تفسير رجال الدين لهذا الكلام. لقد اعتبر مفكرنا أن الظاهرة الإسلامية هي تجسيد تقريبي للظاهرة القرآنية في التاريخ. إنها «محاولة غير دقيقة وغير مطابقة في الغالب لتحيين وتجسيد المقاصد والمعاني الأولى للخطاب القرآني وليس فقط حرفتيه، هذا الخطاب الذي يستعصي على كل التفاسير»[١٢]. من هنا نجده في معرض تمييزه ما بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية يركّز على ثلاث نقاط أساسية ينطلق منها:

أولاً: هناك فرق بين الظاهرتين من الناحية اللغوية، إذ إنه من السهل ملاحظة الاختلاف ما بين الخطاب القرآني وبين أي خطاب عربي آخر. لا يريد أركون أن يتكلّم على إعجاز القرآن، بل يهدف إلى أن يشير إلى كل ما يميّز القرآن سواء على صعيد المعنى أم الأسلوب أم النحو أم البلاغة أم الأسلوب أم الإيقاع. فالمجاز يؤدي دوراً حاسماً في بنية الخطاب القرآني عندما يسمح بتغيير الوقائع الوجودية اليومية ويصعّدها فيجعلها متسامية، فيتأسّس بذلك وعي ديني جديد.

ثانياً: نجد من الناحية السيميائية أن هناك خطة معيّنة متّبعة من أجل توصيل الرسالة التي يتضمّنها الخطاب القرآني: الله هو الفاعل المرسِل يتواصل مع مرسَل إليه ينقسم إلى نوعين: مؤمن وكافر. يقوم محمد بتبليغ الرسالة، فهو الوسيط المميّز ولكن السلبي، لأنه مجرّد مبلّغ ينقل الوحي فقط.

---

(١١) محمد أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ترجمة هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٤٩.

(١٢) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ٢٤.

ثالثاً: يتبيّن من الناحية التاريخية أن القرآن قد خلع غطاء التعالي على ما قام به النبي من أعمال وممارسات، ما جعلها متسامية ومرتبطة بالله. أسماء الأماكن، والتواريخ، والأحداث الفردية مُحِيت ولم تعُد مهمّة، فنُزعت عنها الصفة التاريخية. هكذا أصبح من واجب المؤمن أن يربط كل ما هو في هذا العالم بالخالق المطلق، وأن يتبع أحكام القرآن التي تصلح لكل زمان ومكان، لأنها فوق التاريخ.

أما في ما يتعلّق بالظاهرة الإسلامية فالأمر مختلف، إذ إنه بعد موت النبي لم يعد الخطاب القرآني يمارس دوره «كقوّة منظّمة أو مشكّلة ترسّخ وعياً في حالة الانبثاق ضمن الأحداث المعاشة من قِبل جماعة «المؤمنين»[١٣]. لقد أصبح مرجعاً مميّزاً ومكاناً تُسقط عليه مختلف التصوّرات والمفاهيم والأفكار التي تعيشها العواصم الحضرية التي نشأت حديثاً كدمشق، وبغداد، والبصرة... إلخ. وهي مختلفة عن تلك التي كانت سائدة زمن النبي.

يمكن أن نستنتج إذاً أن العقل الإسلامي الذي عمل على تفسير الظاهرة القرآنية في سبيل تحيينها وتجسيدها، هو عقل تاريخي، يخضع لمشروطية التاريخ البشري، ولا يمكنه التعالي عليها. يعتبر أركون أن الخطاب القرآني قد كرّس تراتبية هرمية أنطولوجية تظهر من خلال مستويين:

المستوى الأول، وهو الأرقى لأنه على علاقة بالكائن المطلق والمنزّه والمتعالي.

أما **المستوى الثاني**، فهو الأدنى لأنه مرتبط بالتاريخ وبالعمل التاريخي المحسوس، البعيد عن كل ما هو نظري ومثالي. إن الخطاب القرآني يتضمّن لغوياً هذه الهرمية، وتجربة المدينة تجسّدها تاريخياً، هذه التجربة التي أصبحت في ما بعد أنموذجاً أعلى يجب التمثّل به.

نلحظ أن مفكرنا يؤكّد مراراً تاريخية العقل الديني ما يسمح له بإخضاعه لشروط النقد المنفتح والحر. من هنا سوف نتوقف عند تحديد العقل الديني ونقده، ومقارنته بالعقل الأيديولوجي.

---

(١٣) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، ص ٧٣.

٢ ـ العقل الديني والعقل الأيديولوجي

إن العقل الديني، كما يراه أركون، هو عقل لا يمكنه الانفصال عن التراث فهو «يقبع تحت كل أشكال التراث أو يقف وراءها. وهو في الوقت ذاته يمثّل نتيجتها أو محصّلتها. والحقيقة، بالنسبة إلى هذا العقل، هي واحدة لا تتجزّأ، ولا يمكن ردّها إلى أي شيء آخر أو إلى أية حقيقة أخرى»(١٤).

لذلك إن مقاربة العقل الديني لأي موضوع هي أحادية الجانب، تلغي كل ما سواها، وتحصر نفسها ضمن إطار ضيّق من التفكير، هذا التعاطي منافٍ لطبيعة الدين المنفتحة في حدّ ذاتها. يبحث العقل الديني عن بناء عملي ملموس في إطار سياج لاهوتي محدّد، من دون أن يطرح السؤال حول الفرضيّات المسبقة، والمسلّمات واليقينيّات التي تضمن إمكانية ممارسة «الفاعلية التأمّلية ـ الاستدلالية» من داخل هذا السياج بالذات.

إن الدين بالنسبة إلى مفكرنا هو تلك «الرعشة الدينية العالية والمنزّهة أو «التجربة البشرية لما هو إلهي»(١٥). لقد اختبر هذه الرعشة الدينية الأنبياء كما المفكرون والعلماء الكبار، إذ إن لحظة الكشف العلمي أو الفلسفي هي لحظة دينية أيضاً. لكن الدين باعتباره مؤسّسة أو تركيبة لاهوتية رسمية هو أمر مختلف تماماً. فالدين عندما يصبح مؤسّسة تضمّ أفراداً كثراً لهم مصالح خاصة، وتدخل في علاقة مباشرة مع السلطة، يفقد الكثير من بعده الروحي ويتحوّل إلى أيديولوجيا.

إن الأيديولوجيا هي «مجموعة من التصوّرات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي (. . .) والتي تهدف إلى تجييش المتخيّل الجماعي بشكل أفضل والتوصّل إلى الخلاص النهائي والأخير (أي الخلاص في الدار الآخرة) بالنسبة إلى الأديان التقليدية، أو في هذه الحياة الأرضية بالنسبة إلى الأديان الحديثة كما تعبّر عن ذاتها من خلال الخطابات السياسية المعاصرة»(١٦).

يبرز جليّاً هنا أن العقل الأيديولوجي يتحرّك ضمن حقل أوسع من حقل

---

(١٤) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢٣٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

العقل الديني، لأن بإمكانه أن يشمل مختلف الأيديولوجيات الدينية وغير الدينية. ينتقد أركون العقل الديني لأنه يحاول أن يكرّس نوعين من الغموض. فهو يعمل من جهة على خداع المؤمنين بأن الأديان لا علاقة لها بالأيديولوجيا، ولا يمكن أن يحجّمها أحد في إطار أنظمة أيديولوجية محدّدة، وهو يقوم من جهة أخرى بتحريف وتحوير القيمة والوظيفة الأساسية للدين عن مسارها الصحيح. لذلك نجده يشدّد على التمييز بين مَعنَيين للدين والفصل بينهما:

هناك **أولاً** المعنى الروحي المنزّه والمتعالي، وهناك **ثانياً** المعنى القانوني، والمؤسّساتي الذي تجسّده السلطة الرسمية، وهو الذي يقوم في أغلب الأحيان بإضفاء المشروعية على السلطات السياسية. إن عدم التمييز بين هذين المستويين من الدين يوقع المؤمنين بوهم كبير يجعلهم يتبعون رجال الدين بشكل أعمى، ويساوون بين كلام الله وكلامهم، بمعنى أن عصيان رجال الدين يصبح بمثابة عصيان الله بحدّ ذاته. هكذا فقد حلّت السلطة البشرية في المجتمعات الإسلامية محلّ ما يدعونه بـ «حكم الله»، وراح رجال الدين يقنعون المؤمنين بأنهم يحكمون باسم القدرة الإلهية. أما الواقع فهو مختلف عن ذلك تماماً، «فهم بشر ويستخدمون التكتيكات البشرية والتقنيات السلطوية والمناورات السرية ذاتها التي يستخدمها أي حزب سياسي علماني (...) وبالتالي فينبغي نزع القناع عن الأشياء لكي تُرى على حقيقتها. لكن نزعه يتطلّب جهوداً جبّارة وزمناً طويلاً، والدليل على ذلك تجربة أوروبا (...) فإنزال المشروعية من السماء إلى الأرض ليست عملية سهلة على الإطلاق. وينبغي أولاً أن تنجح على مستوى الفكر قبل أن تُترجم على أرضيّة الواقع السياسي المحسوس. هذه هي المهمّة الكبرى لـ «نقد العقل الإسلامي» بالمعنى الفلسفي العميق للكلمة»[١٧].

يمكن أن نلحظ، من خلال هذا النص، مدى صعوبة المشروع النقدي، بُبعدَيه التاريخي والفلسفي، فهو يتضمّن الكثير من المعارك والمواجهات مع مشروعيات احتلّت الساحة الفكرية وسيطرت على عقل المؤمنين. إن هدف أركون صعب المنال، فهو يتصدّى لطبقات متراكمة من الأنظمة اليقينية والبديهية التي تعتبر نفسها أنها قبضت على الحقيقة المطلقة التي تستحق أن يُبذل في سبيلها الغالي والرخيص. من هنا ينشأ العنف المباشر، وعلاقته بمفهوم

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

الحقيقة، إذ إن كل من لا يؤمن بها، يستحقّ الاضطهاد حتى الموت.

يعتبر مفكرنا أن العنف والتقديس، والحقيقة تشكّل أركاناً ثلاثة لا يمكنها أن تنفصل عن بعضها، وهي تؤمّن الدعم الأساس لوجود الجماعة المؤمنة، وتحقّق لها الأمل بالنجاة في الدار الآخرة. «العنف، التقديس، الحقيقة: هذه هي الأركان الثلاثة لكل تراث مشكَّل ومشكِّل للكينونة الجماعية، أو للوجود الجماعي على الأرض. ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان. والجماعة مستعدّة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدّسة (. . .) العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقدان أنه الحقيقة»(١٨).

تجدر الإشارة هنا إلى أنه حتى العقل المرتكز على مكتسبات الحداثة، يصعب عليه التحرّر بشكل كلّي من هذه الأركان الثلاثة، إذ إن الأيديولوجيا السياسية الحالية هي التي تؤمّن لها المشروعية في الغرب. نرى في هذا المجال أن أركون لا يحصر مهامه فقط في نقد العقل الديني الإسلامي، إنما يوسّع دائماً حقل نقده ليطاول عقل الحداثة بمختلف تجلياته في المجتمع. يمكن أن نفهم هنا، عدم توقّفه عن نقد مفهوم «الدين الحق»، والوظيفة الأيديولوجية التي يؤدّيها في المجتمعات الإسلامية. إن كل ما يضعه الفكر الديني في دائرة «الدين الحق»، هو أيديولوجيا تقتنع بها كل جماعة دينية لكي تفرض تفوّقها على الجميع. يجتهد علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع في الكشف عن مضمون الوظيفة الأيديولوجية للدين الحق التي يتجاهلها الخطاب الديني بشكل عام.

يشدّد مفكرنا في أكثر من مناسبة على ضرورة القيام بنقد العقل الديني وعدم الاكتفاء بالخضوع له من دون كيف. والنقد هنا لا يعني الهدم، بل هو الكشف عن آلية اشتغال هذا العقل وتحديد مكمن الخلل فيه. يعتبر أن العقل الديني «هو ذاته في جميع الحالات، بمعنى أنه يشتغل عن طريق الآليات الداخلية ذاتها. إنه يستوعب التركيبات الخيالية، ويسبح في بحر من الحقائق المتخيّلة، ويتعامل مع الكائنات والقوى الرمزية أو القصصية والخارقة للطبيعة، ويعتقد بأنها قادرة على أن تحكم الكون، وأن تولّد المعجزات طبقاً لمنطق المعرفة العجائبية والأسطورية. من المهم أن نؤكّد هنا أن الدين هو

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

نظام من العقائد/ واللاعقائد، أو نظام من الاعتقاد/ واللااعتقاد»[19].

لا شك في أن الحديث عن «التركيبات الخيالية»، و«الحقائق المتخيّلة»، والقصة، والرمز، في إطار البحث في العقل الديني، يشكّل أمراً مستجدّاً في ساحة الفكر العربي الإسلامي، وهو بالتأكيد مرفوض من قِبل السلطات الدينية. لقد أصبح مشروع نقد العقل الإسلامي أمراً ملحاً يوماً بعد يوم، نظراً إلى تراكم دائرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، لذلك كان من الضروري أن نعرض هنا أهم أسس عملية نقد هذا العقل.

٣ ـ مشروع نقد العقل الإسلامي

نود أن نشير في البداية إلى مشكلة يعتبرها أركون خطيرة، وهي مفهوم الاجتهاد كما يمارسه الفقهاء الذين يرونه امتيازاً حصرياً بهم فقط. أنهم يزعمون بغرور واضح بأنهم يستطيعون التماس كلام الله مباشرة، كما إنه بإمكانهم أن يفهموا بشكل مطابق كل مقاصده العليا، ومن ثم يقومون بتوضيحها من خلال القانون الديني. كذلك يعتبر الفقهاء أنه بمقدورهم أن يثبتوا القانون الإلهي الذي يخصّ الأحكام الشرعية التي تسيّر تفكير وتصرّف المؤمنين الخاضعين لطاعة الله. من هنا تأتي مهمّة الباحث المفكّر لكي يتتبّع في كل ظرف، وعند كل من يمارس الاجتهاد، عمليات الانحراف الأيديولوجي التي ترافق هذه التمارين الذهنية التي أضفى عليها الفقهاء طابع الاحتكاك المباشر للروح البشرية مع الكلام الإلهي في سبيل فهمه على حقيقته.

لذلك يرى مفكرنا أنه لا يمكن اعتبار الاجتهاد، كما طبّق سابقاً وحاضراً، مجرّد تفكير ذهني في مواضيع لاهوتية ومنهجية بعيدة عن الواقع الاجتماعي والسياسي. لا يجوز القبول بتعريف الاجتهاد كاتصال مباشر بين روح الفقيه وكلام الله من أجل التوصّل إلى الفهم الصحيح الذي يطابق المقاصد النهائية للنص. هذه المقاصد النهائية التي تؤسّس القانون الديني وتحكم في شرعية سلوك البشر وأفكارهم طوال عمرهم. إن أهم ما يقوم به المفكر المسلم اليوم في مجال نقد العقل الإسلامي على حدّ تعبير أركون، هو الانخراط «في تلك المهمّة المرعبة والمتمثّلة بزحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده في المجال

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

اللاهوتي ـ القانوني الذي حُصر فيه من قِبل الفقهاء، إلى مجال التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قبل التراث الإسلامي: قصدت إلى مجال التساؤلات الخاصة بنقد العقل الإسلامي»[٢٠]. لم يعد مسموحاً اليوم ألا يتساءل الفقيه عن صحة شرحه أو عدم صحته، وألا يبحث في نسبة تطابق أحكامه مع مقاصد الله أو عدم تطابقها. لا يهتمّ المجتهد ولا يقلق في شأن توفّر كل المشروعية اللاهوتية، والإمكانية الإبستمولوجية لدى كل عقل بشري أراد أن يتصدّى لتفسير المقاصد الكلية لكلام الله.

يشير مفكرنا في هذا المجال إلى أن مسلمي اليوم يرون أنه من الصعب جداً القيام بأي محاولة تفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبين مكانة العقل البشري الذي يخضع لشروط تاريخية ولغوية محدّدة في كل مرّة ينتج فيها خطابات ترتكز على العقل الإلهي. لكن الفعل ضروري في هذا المجال لأن الخطاب القرآني متعالٍ ومنزّه، بينما الخطاب الفقهي تاريخي يخضع لظروف سياسية واقتصادية واجتماعية لا يجوز التغاضي عنها. إن الاجتهاد كما تبلور في الفكر الإسلامي «هو فعل من أفعال الفكر النظري الموجّه نحو المعرفة. إنه البحث عن الأسس الإلهية والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية. وهو بهذا المعنى يشكّل ممارسة مشتركة لدى كل المؤمنين الذين يقفون وجهاً لوجه أمام الكتاب الموحى»[٢١].

لذلك كان تأثير الاجتهاد في الملايين من المؤمنين كبيراً، فأنتج أنظمة معرفية وعقائد شعبية انتشرت بين الناس بواسطة خطبة الجمعة والأحاديث اليومية. إن هذا الانتشار قد أدّى إلى ترسيخ القوانين الأخلاقية التي وضعها الفقهاء مع كل اليقينيّات المتعلّقة بالله والإنسان والعالم. هكذا يؤدي الاجتهاد دوراً كبيراً في التأثير في فكر المؤمنين وسلوكهم.

نجد أركون يصرّ على ضرورة «تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل. لا ريب في أن العمل التفسيري الذي أثاره القرآن هو عمل من أعمال المعرفة بأعلى درجاتها»[٢٢]. إن تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد والسعي إلى

---

(٢٠) أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص ١٧.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٦.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

تجديده لن يتمّ بسلام لأنه سوف يزعزع حتماً مختلف الحقائق الشعبيّة المترسّخة في نفوس المؤمنين، وسوف يُسهم في تصحيح العادات القديمة، والعقائد الراسخة. من هنا تأتي قيمة بلورة علم اجتهاد جديد يطلق عليه مفكرنا اسم «تيولوجيا ـ إناسيّة ـ منطقية»[٢٣] للوحي. تكمن مهام هذا العلم في بذل الجهود المتواصلة وتوسيعها وإغنائها قدر المستطاع من أجل المساهمة في تحرير الوضع البشري. نلحظ أنه يعود في هذا المجال إلى مفهوم الإنسان في القرآن لكي يتمكّن من بناء نظرية حديثة حول الإنسان وحقوقه. فهو ينطلق من المفهوم القرآني لكي يطوّره، ويوسّعه، فيتناسب مع الأوضاع المستجدّة، ويستوعب مكتسبات الحداثة. كذلك نراه ينطلق من مفهوم العقل في القرآن لكي ينتقد قراءة الفقهاء لهذا المفهوم وإسقاط المعنى اليوناني الأرسطي عليه.

إذا أردنا الغوص في مشروع نقد العقل الإسلامي كما تبلور في مؤلفات ومحاضرات محمد أركون، سوف نلحظ أنه يمرّ بمراحل عديدة، ويتطلّب جهوداً كبيرة. نحاول في دراستنا هذه أن نتوقف عند أهم ما تضمّنه هذا المشروع النقدي، مستعينين بالنصوص التي بين أيدينا، لكي نسلّط الضوء على المفاصل الرئيسة، والنقاط المحورية التي من شأنها أن تدخل القارئ في خضّم المعركة التي فتحها مفكرنا، وتساعد الباحث الملتزم بتحرير الفكر على مقاومة الصعوبات التي تعترضه.

بعد أن عرضنا موقفه من الاجتهاد كما يمارسه الفقهاء، ووضّحنا مفهومه الخاص بالاجتهاد، سوف نتوقف عند ثلاث محطّات إلزامية تضمّنها مشروع نقد العقل الإسلامي، وهي، في رأينا، تنتمي كلها إلى عنوان واحد: كيفية تفكيك العقل العربي الإسلامي، أو منهج أركون في إظهار تاريخية العقل العربي الإسلامي.

١ ـ يهتمّ مفكرنا كثيراً في مشروعه النقدي بالعودة إلى النصوص التأسيسية، وأولها القرآن، من أجل إبراز المغالطات التاريخية التي وقع فيها

---

(٢٣) هكذا فضّل هاشم صالح أن يترجّم المصطلح الفرنسي «théo-anthropo-logie»، وهو يشير في سياق تفسيره لهذا المصطلح إلى أن «هناك رابطة مفهومية بين بلورة الفكر اللاهوتي (التيولوجي) الذث يفترض ضمناً أو صراحة وجود أنتروبولوجيا محدّدة (أي تصوّر محدّد عن الإنسان). وهذا الفكر التيولوجي يستخدم من أجل بلورة خطابه أدوات المنطق ووسائله. وهكذا يتمّ نسج روابط مفهومية واستنباطية منطقية بين العلوم الثلاثة المذكورة: أي علم التيولوجيا، وعلم الأنتروبولوجيا، وعلم المنطق». انظر في هذا المجال: المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.

رجال الدين، والقراءات المؤدلجة التي قاموا بها خدمة لمصالح مذاهبهم الخاصة. بما أن موضوع بحثنا هو العقل الإسلامي، فلا بدّ أن نعود إلى معنى كلمة عقل انطلاقاً من القرآن.

إن من يعود إلى النص القرآني يرى أن كلمات مثل عَقْل وعاقل ومعقول وتعقّل غير موجودة، هناك فقط الصيغة الفعلية: عَقَلَ، يعقُلُ، المستخدمة تسعاً وأربعين مرة. إن فعل (عقل) لا يدلّ، كما يشير مفكرنا، إلى ملكة محدّدة، بل يعني فاعلية مميّزة يعبّر عنها بواسطة أفعال أخرى يستخدمها في جُمل مشابهة، هناك مثلاً: **﴿إن في ذلك لآية لقوم يتفكّرون﴾** و**﴿إن في ذلك لآية لقوم يذّكرون﴾**[٢٤]، **﴿قد فصّلنا الآيات لقوم يتفقّهون﴾**[٢٥].

إذا عدنا إلى التحديد اللغوي، انطلاقاً من المعنى البدوي نجد أن عَقَل تعني رَبَط البعير من رجليها لكي يمنعها من الهرب. كما تعني أيضاً ثمن الدم والامتناع عن تنفيذ قانون العقاب بالمثل، ما يعبِّر عن الاعتراف بالمسؤولية. كما إن اللهجات التي كانت بعيدة عن اللغة العالمة (الفصحى) عرفت معنى قريباً من الذي استخدمه القرآن كالحجز والربط والتذكّر والتعرّف إلى الشيء. يلحظ مفكرنا في هذا السياق «أن الكلمة تعني هنا عملية شمولية وأولية تقوم بها الروح (أو القلب بحسب القرآن) التي توافق بشكل عفوي على صحة ما كانت قد رأته أو عرفته أو تعرّفت عليه»[٢٦].

عندما قام أركون بالتحليل اللفظي، والنحوي، والأسلوبي للآيات القرآنية التي تتضمّن فعل عقل ـ يعقل، كشف عن أهمية كل من الإدراك والتصوّر للدلالات المتعالية التي نجدها من خلال العلامات ـ الرموز، والتي لا تتطلّب استخدام الفهم المنطقي. إن عملية الإدراك تتمثّل من خلال الحجز أو الربط أو التذكّر، مثلاً: تفكّر، تذكّر، ومن خلاله فهم الخطاب، مثلاً: فَقَه. كما تتمثّل أيضاً عبر الإحساس الصميمي بالمعنى، مثلاً: شَعَر. ومن خلال العلم الآني والكلّي، مثلاً: علِم، وهو يؤدّي إلى موافقة المؤمن وخضوعه لكلام الله الخلّاق. إن كل هذه الأفعال «استخدمت مرات عديدة كبدائل لكلمة عَقَل ضمن عبارات ذات بنية نحوية وأسلوبية متماثلة من مثل: «ولكن أكثر الناس

---

(٢٤) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآيتان ١١ و١٣ على التوالي.

(٢٥) المصدر نفسه، «السورة الأنعام،» الآية ٩٨.

(٢٦) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ١٩٤.

لا يتفكّرون... لا يتذكّرون... لا يفقهون... لا يشعرون»[٢٧].

من البيّن أن هذه العبارات التي تحمل معنى عاطفياً واضحاً لا تعتمد على استخدام الفهم المنطقي، أي على إيجاد نوع من المطابقة بين الفكرة الواضحة والحقيقة الواقعية الظاهرة في الخارج. تهدف هذه العبارات إلى تنبيه المؤمن ولفت نظره لكي يندهش بنعم الله على البشر، ويُعجب بتدخّله في تاريخ النجاة الآخروي، فيدخل عند ذاك برابطة الميثاق أو العهد بكل قوة. من هنا، يصبح مركز الإدارك في الإنسان هو القلب وليس العقل. لذلك كان من الضروري عدم إسقاط مفهوم العقل بالمعنى الأرسطي على هذه العبارات لأنه لم يكن قد دخل بعد إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي من خلال حركة النقل والترجمة.

يستنتج مفكرنا في هذا المجال «أن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني ولا مثيل لها في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده. وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية للقرآن والتي تختلف كثيراً عن صيغة الحديث مثلاً، أو كتب الفقه، أو علم الكلام، أو الفلسفة... إلخ»[٢٨]. إنه يصرّ على إبراز الفرق بين استخدام كلمة عقل في القرآن وبين سائر المعاني التي أُسقطت عليها في ما بعد. فالخطاب القرآني، مثل خطاب الكتب المقدّسة السابقة، يضفي على كلماته الطابع الرمزي والمجازي العابق بالصور الإبداعية. لذلك يمكن القول إن الخطاب القرآني هو في معظمه خطاب سردي وقصصي وحِكمي وتسبيحي، أكثر مما هو خطاب منطقي، وعقلاني، واستدلالي يقوم على المحاجّة والبرهان، وبالتالي لا يمكن فصل مفهوم العقل في القرآن عن معنى الخيال والحساسية والشعور». «يبدو الخطاب القرآني وكأنه انبجاس طالع من القلب ومفعم بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي طيلة عشرين عاماً. وبالتالي فالعقل السائد في القرآن هو عقل عملي، تجريبي (...). إنه عقل جيّاش يغلي كما الحياة. وليس أبداً عقلاً تأمّلياً أو استدلالياً برهانياً»[٢٩].

نلحظ هنا مدى تأثّر أركون بالأنثروبولوجيا الدينية وبعلم الألسنيات، فهو لا يحقّر القصصي والسردي الذي يعتمد على المجاز والرمز، ويرفض أن يُضفي الطابع البرهاني على ما هو خيالي، لكي يُكسبه قيمة مميّزة. إنه يقرأ النص كما

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٢٨) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢٨٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

هو، ويعود إلى بيئته الأولية لكي يفهم مصطلحاته، هذه هي ركيزة القراءة التزامنية التي طبّقها، وهي تختلف كلياً عن القراءة الإسقاطية التي قام بها رجال الدين وما زالوا حتى يومنا هذا. لقد تأثّروا بالمنطق الأرسطي، وأرادوا إسقاطه على معنى العقل في القرآن، وهو غريبٌ عنه، حتى إن بعض المعاصرين وجدوا أيضاً لعلم الذرة أصلاً في القرآن.

إن نقد العقل الإسلامي إذن يرتكز على الكشف عن كل الإسقاطات التي حدثت عبر التاريخ عن طريق القيام بقراءة تزامنية تفي النص حقّه، بمعنى أنه على الباحث أن ينسى كل ما حوله ويضع نفسه في لحظة القرآن، أي داخل البيئة العربية البدوية ـ الحضرية التي عرفتها شبه الجزيرة العربية إبّان القرن السابع الميلادي. فالعودة قدر الإمكان إلى هذه الفترة الزمنية أصبحت ضرورية وملحة للغاية. إن تمّ ذلك، يتمكّن الباحثون من التوصّل إلى معاني الكلمات في ذلك العصر والمقارنة بينها وبين المعاني الحالية.

على الرغم من كل الصعوبات، إن الرجوع إلى ذلك العصر يفيد جداً في فهم كلمات القرآن انطلاقاً من المعنى الذي ساد في ذلك الحين، وليس انطلاقاً من المعنى الذي يسود في المرحلة الراهنة، أو حتى في المراحل التي جاءت بعد زمن القرآن. لذا يجب التنبّه من الوقوع في المغالطة التاريخية، أي أن يقرأ الباحث نصاً قرآنياً ويفسّره انطلاقاً من حاجاته هو، ومن الإشكاليات التي تشغل عصر هذا الباحث أو أي عصر آخر. «فلا يضير القرآن في شيء ألاّ يحتوي على المفهوم الأرسطوطاليسي أو الفلسفي الحديث للعقل. كما لا يضيره ألاّ يحتوي على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة. فالقرآن كتاب ديني عظيم، وليس كتاباً في علم الجغرافيا أو التاريخ أو الذرّة أو البيولوجيا. . . ولكن من شدّة غيرة المسلمين عليه، فإنهم يريدونه أن يحتوي على كل شيء»[٣٠].

يظهر جلياً هنا الفرق الشاسع بين مقاربة مفكرنا لمفهوم العقل في القرآن وبين مقاربة الفقهاء وعلماء الدين الذين يرفضون تفسيره لأنه يُدخل النص الديني في التاريخ، ويموضعه في بيئة معيّنة، عَرَفت ظروفاً ثقافية واجتماعية واقتصادية خاصة بها. من هنا يمكن أن نلحظ سوء الفهم الحاصل مع النص الأركوني، والاتهامات العشوائية التي تُطلق عليه.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

إن نقد العقل الإسلامي يفرض على الباحث أن يعترف بتاريخية العقل وصيرورته، أي عليه أن يقبل بتحوّله وتبدّله في الزمن وفقاً لإمكانات كل عصر وللأدوات العلمية والتقنية المعروفة في حينه. لذلك يجب، كما يرى أركون، أن نعود إلى المعنى الأولي التزامني لكلمة عقل في القرآن، فنجد أنها تعني ـ كما ذكرنا سابقاً ـ الربط بإحكام، وإقامة علاقة محدّدة بين شيئين: السماء والتعالي من جهة، والأرض والنِعم التي خلقها الله من جهة أخرى، وذلك خلافاً لمعنى التحليل المنطقي، والاستدلال البرهاني. إن هذا المعنى الأخير عرفه الفكر الإسلامي بعد أن تمّت عملية ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، بخاصة منطق أرسطو. من هنا يمكن القول إن «نظرة العقل في القرآن تتركّز على الكلام، أي على العلامات والآيات والرموز، وليس على الواقع ذاته»[٣١].

٢ ـ انطلاقاً من مفهوم تاريخية العقل يميّز مفكرنا بين أربع أو خمس مراحل ـ كما أشرنا في مقدّمة هذا الفصل ـ مرّ بها العقل الإسلامي:

المرحلة الأولى: إنها مرحلة القرآن والبدايات التكوينية، حيث كان العقل يعني الربط وإقامة العلاقة بين السماء والأرض، إنه عمل يقوم به قلب الإنسان في مجال التحسّس والتخيّل والشعور عن طريق الإشارات والمجاز والرمز.

المرحلة الثانية: إنها مرحلة العصر الكلاسيكي، وهي تمتدّ بين عامَي ١٥٠ و٤٥٠ هـ، وتُعتبر أرقى وأهم مرحلة شهدها تاريخ العقل في الحضارة العربية الإسلامية، لذلك أُطلق على هذا العصر تسمية «العصر الذهبي»، فهو قد شهد بداية العقلانية وتطوّرها. مع دخول العقل العلمي والفلسفي من خلال حركة النقل والترجمة، حصلت مواجهة قوية بين تنازعَين أساسيين: المقلّدون المرتبطون بالعلوم الدينية من جهة والعقلانيون المرتبطون بالعلوم «الدخيلة» من جهة أخرى. إن هذا الصراع يخفي وراءه صراع فئتين اجتماعيتين: هناك العامة من الناس المتأثرون بالوعّاظ في مواجهة الخاصة المثقّفة والميسورة مادياً. لقد ظهر هذا الصراع جليّاً عندما استلم المعتزلة الحكم وحاربوا الحنابلة، أهل التقليد والنقل.

هناك مواجهة أخرى أدت دوراً في كيفية استخدام العقل في المرحلة الكلاسيكية، إنها المواجهة بين أهل الاجتهاد من ناحية، وأهل التقليد من ناحية

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

أخرى، الأمر الذي يشير إلى نوع من تمايز اجتماعي ـ أيديولوجي في واقع المجتمع الإسلامي آنذاك.

المرحلة الثالثة: إنها مرحلة السكولاستيكية أو التكرارية حيث تميّز العقل بتقوقعه داخل أنظمة ضيّقة من التفكير، وبحذفه الفكر الفلسفي، واضطهاد اتباعه، وحصر نفسه في إطار تعاليم مذهب خاص، يكتفي بالتكرار والتقليد فقط. لقد شهدت هذه المرحلة قطيعة مهمة مع الفترة الذهبية السابقة التي تميّزت بالإنتاج الغزير والإبداع الفكري، فما كان مسموحاً أصبح ممنوعاً، وتقلّصت دائرة العقل الحر. بات من الصعب إقامة المناقشات والمناظرات بين مختلف المذاهب، وغدا فعل التفكير جريمة يُعاقَب بشدّة كلّ من يرتكبها. هكذا حدثت في هذا العصر قطيعة ثانية تكمن في تهميش واستبعاد كل ما أنتجته الحداثة الأوروبية بدءاً من القرن السادس عشر.

المرحلة الرابعة: إنها مرحلة عصر النهضة التي تمتدّ من القرن التاسع عشر ولغاية منتصف القرن العشرين، وهي تتميّز بالصدمة المريعة التي سبّبتها الحداثة للعقل التقليدي.

المرحلة الخامسة: يضمّها أركون إلى المرحلة السابقة، لأنها نتجت منها. فالعقل النضالي النهضوي اتخذ بين عامي ١٩٥٠ و١٩٧٠ منحى قومياً، كما اتخذ منذ ١٩٧٠ ولغاية اليوم المنحى الإسلامي الأصولي. إن العقل النضالي بوجهيه القومي والأصولي يختلف بشكل أساس عن العقل الليبرالي والعقل التقليدي[٣٢].

يتحدّث مفكرنا عن نوعين من الحداثة: هناك الحداثة المادية والحداثة الفكرية. فالأولى ضرورية لكنها لا تكفي من أجل تحرير العقل. لقد استُورد من الخارج الكثير من الإنتاجات التكنولوجية، فدخلت إلى الأسواق العربية الإسلامية المعدّات الحديثة والألبسة الأوروبية وغيرها، لكن ذلك كله لن يؤدّي إلى النهضة المرجوّة. فالعقل الليبرالي الذي كان وراء النهضة الأوروبية بقي بعيداً عن ساحة الفكر العربي الإسلامي.

لقد اتخذ العقل في هذه الفترة منحى نضالياً ضد الغرب المستعمر،

---

(٣٢) للمزيد من التفصيل حول المراحل التاريخية التي مرّ بها العقل العربي الإسلامي، التحقيب الذي وضعه أركون لآلية اشتغال هذا العقل، انظر: أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢٨٣ ـ ٢٩١.

وتجسّدت بذلك أيديولوجيا من نوع آخر، إنها «أيديولوجيا الكفاح». لقد تأثّر العقل النضالي إلى حدّ بعيد بأفكار الثورة السياسية البرجوازية التي حصلت في فرنسا، وبأفكار الثورة الاجتماعية التي أحدثتها «الديمقراطيات الشعبية» في الاتحاد السوفياتي، والبلدان الشيوعية الأخرى. الأمر الذي أوقع عقل النهضة نفسه في خطأ كبير، وهو أنه أسقط تجربة الغرب على مجتمعات لا دخل لها بما يجري. بتعبير آخر، عندما نقل عقل النهضة أيديولوجيا غريبة عن معاناة البلدان العربية والإسلامية، لأنها لم تنشأ فيها، ولا تتطابق معها، فقد ضلّ الطريق.

كانت المجتمعات العربية والإسلامية بعيدة عن التجربة الصناعية، والاكتشافات التقنية التي عرفتها أوروبا، كذلك لم تشهد هذه المجتمعات مراحل الصراع والمناقشات الثقافية ـ الاجتماعية التي عاشتها المجتمعات الغربية طيلة قرنين. لذلك لم يعُد الفكر طريقاً تؤدّي إلى التحرير بل أصبح ارتهاناً واستلاباً ونضالاً مؤدلجاً.

يشدّد أركون على الطابع التاريخي للعقل الإسلامي، وما التحقيب الذي أوردناه في هذا السياق إلا خير دليل على ذلك. فعمل العقل قد تبدّل كثيراً، منذ المرحلة التأسيسية في القرآن، مروراً بالمرحلتين الكلاسيكية والتكرارية، وصولاً إلى مرحلة النهضة والنضالين القومي والأصولي. إن القطيعتين اللتين حدثتا في المرحلة التكرارية تنبّهان إلى ضرورة متابعة البحث وسبر أغوار العقل الإسلامي من أجل الكشف عن مكامن ضعفهن وتحديدها، والعمل على معالجتها. لذلك سنورد في النقطة الثالثة في ما يلي بعض المقترحات المنهجية التي يتضمّنها مشروع نقد العقل الإسلامي عند مفكرنا.

٣ ـ إن عملية نقد العقل الإسلامي ترتكز على رفض نوعية العلاقة التي تربط هذا العقل بالنص المُنزل. تكمن هذه العلاقة في أن يبقى العقل دائماً في الدرجة الثانية، أي في خدمة النص، من غير أن يجرؤ على طرح أي سؤال أو القيام بأي محاولة تأويل لا يسمح بها الوحي الذي يحيط بكل شيء. إن الأمر يتعلّق إذاً «بإضافة قراءة أخرى إلى كل تلك القراءات التي أثارها الكتاب الموحى». إن ما يريده أركون بالفعل هو «أن يثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة، في ما يخصّ الفكر المسيحي منذ وقت طويل»[٣٣]. يرفض أن

(٣٣) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٥٦.

يبقى القرآن مستبعداً عن ساحة أبحاث علوم الإنسان والمجتمع الحديثة، فهو يريد أن يُخضعه للنقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني، وللتأمل الفلسفي الذي يبحث في إنتاج المعنى وتوسّعاته وانهدامه والتحوّلات التي تطرأ عليه. يأمل من خلال عمله الخاص في حقل الفكر الإسلامي أن يشارك في مشروع تجديد الفكر الديني بشكل عام.

نلحظ أن مشروع مفكرنا النقدي مبنيّ على الانفتاح، فهو يهدف إلى مقارنة أنماط مختلفة من الفكر الديني بعضها ببعض في سبيل إغناء الفكر الإنساني، والكشف عن أبعاد تجربة المطلق التي يعيشها. من هنا نجده ينتقد العقل الإسلامي في آلية اشتغاله، لأنه لا يزال لغاية اليوم يرتكز بقوة على المسلّمات المعرفية التي سادت في القرون الوسطى. فهو «يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد تيولوجي لتفوّقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة، ثم التركيز على قدسية المعنى المرسَل من قِبل الله ووحدانيته (معنوياً)، هذا المعنى الموضّح والمحفوظ والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي، فوق تاريخي لأنه مغروس بكلام الله ومجهّز بأساس أنطولوجي يتجاوز كل تاريخية»[٣٤].

إن الفرق واضح بين مسار العقل الإسلامي والأهداف التي يرسمها من جهة، وبين العقل النقدي والنتيجة التي يبغي التوصّل إليها، لذلك تبدو مهمّة النقد المنفتح صعبة جداً، وهي تتطلّب الاطلاع الواسع على مكتسبات عقل الحداثة، واتخاذ مسافة نقدية منها، في آن معاً. سوف نحاول أن نلخّص بسبع نقاط، أسس مشروع نقد العقل الإسلامي، والمهام التي يجب أن يقوم بها المفكر النقدي، وذلك كما حدّدها محمد أركون في أكثر من مؤلّف.

١ ـ إن من يريد الانضمام إلى المسيرة النقدية عليه قبل كل شيء أن يتحلّى بموضوعية الباحث، أي بعدم التحيّز لمذهب ضدّ آخر، أو لعقيدة ضدّ أخرى. فالمشروع تاريخي بالدرجة الأولى، لا يكتفي بإنجازات التاريخ الراوي الذي يسلسل الحوادث والأفكار من غير أن يهتمّ بتاريخ المفهومات الأساسية التي يتأسّس عليها الوعي، كالدين مثلاً، والدولة، والمجتمع، والحلال،

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

والحرام، والعقل، والمتخيّل، والمعرفة القصصية، والمعرفة التاريخية. من هنا، يأخذ المشروع بُعداً أنثروبولوجياً أيضاً، من خلال الموضوعات التي يتطرّق إليها.

٢ ـ إن اعتماد منهج نقد العقل الإسلامي يفرض عدم الاكتفاء بالبحث فقط في ما يتعلّق بالدين الإسلامي، وما أنتجه من فكر وثقافة وتاريخ. من الضروري أن يوسّع الباحث دائرة عمله من أجل التوصّل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب بعامة، وإلى نقد العقل الديني أيضاً. هكذا يمكن الدين الإسلامي وغيره من الأديان السماوية أن يحتلّ مكانه الحقيقي في مجال التعرّف الأنثروبولوجي إلى الأديان «العالمية» والأديان المحلّية التي اتّسمت بالوثنية. إن في هذا الكلام نقداً واضحاً لمنهج المستشرقين أو للإسلاميات الكلاسيكية كما يسمّيها مفكرنا. فالنظرة الاستشراقية تتفّق مع نظرة المسلمين، فترى أن الإسلام دين جوهري ذاتي يعلو على التغيير، خارج التاريخ، وهو مستمر كما هو «كالأقنوم الإلهي» يؤثّر في أذهان البشر وفي مجتمعاتهم. من دون أن يؤثّر فيه شيء[٣٥].

٣ ـ إن الانخراط في مشروع نقد العقل الإسلامي يتطلّب أيضاً الاطلاع على «عقل الأنوار» ـ أي عقل الحداثة ـ الذي بلورته أوروبا البرجوازية والرأسمالية، واتخاذ موقف نقدي منه. لقد فرضت أوروبا عقل الأنوار باعتباره أنموذجاً عالمياً واستبدلت به أنموذج التجربة الدينية. ليس من السهل القيام بنقد هذا العقل، بخاصة إذا كانت الانطلاقة من العقل الإسلامي الموروث عن الفقهاء والمتكلّمين، لأنه لم يُسهم في إنتاج عقل الأنوار، لا بل يناقضه، ويناضل ضدّه، كما كان يفعل العقل المسيحي سابقاً. كذلك، يجب من جهة أخرى اتخاذ موقف نقدي من فكر الحداثة لأنه وقع في الموضوعية المتطرّفة وألغى دور الدين في المجتمع، وهمّش التجربة الروحية وأقصاها عن دائرة أبحاثه. لقد قدّم بديلاً سياسياً تشريعياً من اللاهوت السياسي والمشروعية الدينية.

٤ ـ ينبغي على المفكر الباحث ألاّ يكتفي بتأدية دور المشاهد الذي يراقب

---

(٣٥) خصّص محمد أركون مجالاً واسعاً من أبحاثه لدراسة المنهج الاستشراقي ونقده. كنا قد عالجنا ذلك في بحث سابق لنا. انظر: أبي نادر، «مدخل إلى دراسة فكر محمد أركون،» ص ١٨٧، كما نحيل القارئ إلى دراسة حول أعمال كلود كاهين، حيث نجد تقويماً شاملاً لمسار المنهج الاستشراقي في: أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، الفصل الثاني، ص ٦٢.

من بعيد المسرح الاجتماعي والتاريخي. عليه أن يدخل في المجتمع ويعيش مع أهله الصعوبات والمسؤوليات والصراعات والآمال والخيبات، عليه أن يشاطرهم قدرهم الجماعي. فمنهج الباحث في الإسلاميات التطبيقية[٣٦]. يفرض عليه أن يتموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكي يلمس مشاكلها، فيتمكن من فهمها والتحدّث عنها. هكذا يتمّ إغناء البحوث العلمية كما تمارسها اليوم البيئات الثقافية الأكثر تقدّماً. على المفكّر أن ينغرس في المجتمع وأن يحافظ في الوقت عينه على استقلاليته الفكرية، قياساً على إيمانه الديني، وقياساً على موقعه الأيديولوجي.

٥ ـ إن مشروع نقد العقل الإسلامي كما يبلوره أركون يتمحور حول هدفين: تفكيك المناخ الفكري العربي الإسلامي، وتفكيك المناخ الفكري الغربي. إنه يعمل على تجاوز المنهجية الوصفية التي ترتكز على السرد والتبجيل والتي اتّبعها المؤرّخون في كلتا الجهتين. يجب تطبيق المنهجية النقدية ـ التفكيكية على مسار العقل العربي ـ الإسلامي، والعقل الأوروبي المسيحي فالعلماني. من الضروري أن يشمل النقد مجمل المسار التاريخي للعقل، من غير أن يكتفي بجزء منه.

٦ ـ يتطلّب الالتزام بنقد العقل الإسلامي التعاطي مع الكتاب المقدّس من الزاوية التاريخية، والاجتماعية، والأنثروبولوجية لكي تتمّ زعزعة الأبنية التقديسية كلها التي شيّدها العقل اللاهوتي التقليدي. لا يهدف المشروع النقدي إلى تجريد الفكر الديني من الأسطورة، فالعقل الحديث يعيد إليها وظائفها النفسية والاجتماعية والثقافية. من هنا يجب على المفكر الباحث أن يبتعد عن إطار الثنائية التي تقيم التعارض بين العقل والخيال، والتاريخ والأسطورة، ويلتزم بعقلانية منفتحة، تستوعب العمليات النفسية كلها التي وضعها القرآن في القلب، والتي تسمّيها الأنثروبولوجيا اليوم بـ «المتخيّل».

٧ ـ يصرّ مفكرنا على كل من يريد أن يقوم بنقد العقل الإسلامي أن يلتزم بمبادئ المعرفة العلمية ويحترم حقوقها حتى ولو اضطّر إلى أن يدفع الثمن

---

(٣٦) أسّس أركون هذا العلم، ووضع له تسميته بعد أن قام بنقد الإسلاميات الكلاسيكية، أي المنهج الاستشراقي. إن الإسلاميات التطبيقية علم يجسّد مشروع مفكرنا النقدي، ويبلور منهجه المرتكز على مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع الحديثة. أنظر في هذا المجال: أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، الفصل الأول، ص ٥١.

غالياً، سواء على الصعيد النفسي أم الاجتماعي أم الأيديولوجي. الهدف من كل ذلك البدء بإدخال البحث الحي الذي يرتكز على التأمّل والتفكير بمشاكل الأمس واليوم، لكي يُصار إلى توحيد مختلف «المعاني المتشظّية والمبعثرة»، ولكي تتمّ مواجهة الأيديولوجيات الرسمية وإزالة آثارها المدمّرة. من هنا ضرورة تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي. منفتح، من جهة، على كل ما أنتجه هذا الفكر من دون إهمال النتاج الفكري المصنّف في خانة البدع والهرطقات أو المعارضة، ومنفتح من جهة أخرى بالقوة نفسها على مناهج علوم الإنسان والمجتمع الحديثة وكل ما تطرحه من تساؤلات. هكذا يُسهم الباحث في تلبية حاجات وآمال الفكر الإسلامي المعاصر ويساعده على مواجهة الإشكاليات الجديدة التي تطرحها الحداثة المادية والعقلية.

إن هذه النقاط السبع، من شأنها أن تُدخل القارئ في صلب مشروع أركون النقدي، من غير أن تفيه حقّه. لذلك نود أن نشير إلى أن مسألة المنهج تشكّل الطرح المحوري لدراستنا هذه، ونحن أردنا أن نعالجها في سياق فصولها، وانطلاقاً من موضوعات مختلفة. يكشف البحث في العقل الإسلامي، من زاوية علم الألسنيات، عن قارة مهمة من التراث الشفهي لا تزال مستبعدة ومهمّشة. فالعقل الإسلامي بدأ مسيرته مع «المُقال» وليس مع «المكتوب». لذلك نجد مفكرنا يركّز في أبحاثه على الممارسات الفكرية وعلاقتها بالوضع اللغوي المكتوب والشفهي.

ثانياً: العقل الكتابي والعقل الشفاهي

يتحدّث علم الألسنيات عن «خطاب قرآني»، فيستخدم كلمة خطاب عن قصد لكي يشير إلى أن القرآن لم يكن مكتوباً في البداية، وإنما كان كلاماً شفهياً أو عبارات تلفّظ بها النبي أولاً، ومن ثم نقلتها الذاكرة، فراحت تُستعاد انطلاقاً من ظروف ومناسبات متعدّدة، وذلك خلال عشرين عاماً. إن العبارات القرآنية التي تلفّظ بها محمد قد تجسّدت في إطار لغة بشرية، لها مصطلحاتها وقواعدها الخاصة بها، فلذلك يجد أركون أن هذه العبارات قد تفاعلت مع التاريخ الأرضي الواقعي والمحسوس. ويشير في هذا الصدد إلى أن التواصل اللغوي كان في البداية شفهياً، سواء في المسيحية أم في الإسلام. فهو يرى أنه في كلتا الحالتين، كان هناك رجلٌ يتكلّم لغة بشرية محدّدة، ورجالٌ آخرون يستمعون إليه ويتفاعلون معه. فحفظوا ما سمعوه ونقلوه إلى الذين من بعدهم.

لذلك، كان من الصعب تمحيص كل ما نقل من خلال تطبيق المنهج التاريخي. إن الاعتماد على الذاكرة دام فترة من الزمن قبل أن يتمّ تحويله إلى نص مسجّل في كتاب خاص. لذلك سوف نتوقّف عند دعوة مفكرنا إلى ضرورة البحث عن كيفية جمع النص القرآني، لكي تتمّ في ما بعد إعادة قراءته.

منهجياً، يجب أن يعود الباحث المفكر في مجال العقل الإسلامي إلى نقطة البداية، أي إلى مرحلة تشكّل سُوَر القرآن وجمعها في مصحف. هذه الخطوة تُعتبر عاجلة، من أجل تحقيق المراجعة النقدية للنص القرآني.

يتفّق التراثان السنّي والشيعي على أن النبي كان قد خاطب الناس في شبه الجزيرة العربية طيلة عشرين عاماً بطريقتين مختلفتين. من جهة **أولى**، كان يتكلّم كمبعوث مرسَل من قبل الله، يحمل مهمّة عاجلة تبلورت في القرآن. ومن جهة **ثانية**، كان النبي يتكلّم بصفته الشخصية، أي كقائد مُلهَم، فتَشكّل من خلال ذلك الحديث النبوي الذي يتضمّن تعاليمه.

يعترف التراث الإسلامي بأن النبي لم يتدخّل في القرآن، كل ما قام به، كان نقل كلام الله باللغة العربية، مهمّته هي مجرّد وساطة يقوم بها بين الله والإنسان. لقد أحاط الصحابة بالنبي في أثناء ذلك، فحفظوا السُور واحدة تلو الأخرى. بعد وفاة النبي، ودائماً بحسب الرواية التراثية، اتّخذ الخليفة الثالث عثمان بن عفّان قراراً بجمع الشهادات الشفهية، والأجزاء التي كانت قد كتبت في عهد الخليفة الأول أبي بكر. هكذا فقد تشكّل عام ٦٥٦م النص المتكامل الذي فُرض نهائياً، واعتُبر «المصحف الحقيقي لكلام الله»، كما أوحي به إلى محمد. بعد ذاك أصبح من المستحيل إدخال أي تعديل ممكن على النص الذي جُمع أيام عثمان. تحوّل القرآن إذاً إلى «مدوّنة نصية رسميّة مغلقة»[٣٧] سجّلتها السلطة السياسية بأمر منها.

يعتبر أركون أن هذه المدوّنة النصية الرسمية هي مغلقة بإحكام، إذ لم يعد من حق أي كان أن يضيف أو يحذف ولو حرفاً واحداً. فبعد الانتهاء من عملية

---

(٣٧) تعني «المدوّنة النصيّة» في علم الألسنيات» مجموعة من العبارات الشفهية اللغوية التي جُمعت لكي تشكّل وحدة ما (. . .). وهذه الوحدة المتجمّعة ترغب في أن تشمل كل العبارات النصية التي تلفّظ بها المعلّم (أو النبي). ثم إن هذه المدوّنة النصيّة «رسمية» في حالة الإسلام كما في حالة المسيحية أو اليهودية. (. . .) إنها واقعة تحت سيطرة السلطة، أي سلطة الخليفة في حالة الإسلام». انظر: أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ص ٨٥.

جمع العبارات الشفهية التي اعترفت السلطة بصحّتها، انتهت بذلك عملية الجمع واعتُبرت شاملة وكاملة.

إن الرواية التراثية التي أتينا على ذكرها حول تشكيل النص القرآني، تمثّل اليوم الموقف الإسلامي العام، وهي بمثابة المسلّمة التي لا تُناقش، فارتقت بذلك إلى مستوى الحقيقة المطلقة بالنسبة إلى الوعي الجماعي الإسلامي. لقد حصل إذا إجماع قويّ، سنّي وشيعي، حول مسألة جمع النص القرآني، وكل من يتصدّى لهذا الإجماع سوف يحلّ عليه عقاب الجسد الاجتماعي بكامله، وفق ما يرى مفكرنا.

كذلك راحت فئة من المؤمنين تستثمر هذا النص، فتفسرّه لكي تستخرج منه القانون الفقهي، وتشكّل علم الكلام، وتؤسّس لمنظومة أخلاقية محدّدة. هذا ما يدعوه مفكرنا بـ «المدوّنات النصيّة المفسّرة»، وهو يعني بها كتب التفسير. «فالواقع أنه يوجد عدد من التفاسير بقدر ما يوجد عدد من المفسّرين، بل وحتى من القرّاء، فالقرّاء أيضاً مفسِّرون على طريقتهم الخاصة. وبهذا المعنى فإنه لا يوجد سياج مغلق. فهم ينتجون كل يوم نصوصاً مقروءة، ونصوصاً مفسّرة»[٣٨]. من هنا يوجد نص جُعل أولاً ـ أي القرآن ـ ونصوص ثانية وثالثة ورابعة إلى ما لا نهاية ـ أي تفاسير. فالقرآن يشكّل النص التأسيسي الأول بالنسبة إلى المسلمين، والتفاسير المتواصلة تشكّل النصوص الثانوية. إن التفسير لم يتوقّف منذ زمن الطبري وحتى اليوم، فكل جيل يرى في القرآن شيئاً جديداً ويسقط عليه همومه ورغباته.

يشير أركون في أكثر من موضع إلى طبيعة المجتمع الذي تلقى الرسالة من النبي لأوّل مرّة، فهو مجتمع يعتمد بشكلٍ أساس على النقل الشفهي. من هنا ضرورة الاهتمام بالبحث في العقل الشفاهي على الرغم من تشدّد مقولات الوضعية العلمية التي عرفتها أوروبا في القرن التاسع عشر. لقد اختار عن قصد ان يستخدم «العبارات الشفهية» في سبيل أن ينبّه القارئ إلى أهمية البعد الألسني واللغوي للكتابات المقدّسة، ولكي يرجع إلى الوراء حيث الحقيقة الثقافية واللغوية للأوضاع التاريخية التي أحاطت بالآيات عندما لُفظت للمرة الأولى. إن هذه العودة إلى نقطة البداية، أو إلى المرحلة التأسيسية، ليست سهلة أبداً،

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٦.

فظاهرة الوحي تفلت من يد الباحث من كل النواحي. أما الإمكانات التي يمتلكها اليوم من أجل الوصول إلى لحظة الوحي، فهي أقلّ من إمكانات الذين عاشوا في القرون الوسطى. «فهؤلاء الأسلاف عاشوا في زمن يسوده نظام معرفي مناسب لحاجياتهم. ولم يكن البُعد الإلهي المعجز والخارق للطبيعة يتعرّض لأدنى ذرة من الشك أو الاعتراض لا سياسياً ولا عقلياً، كما هو حاصل اليوم منذ القرن السادس عشر في أوروبا الغرب»[٣٩].

لقد ركزّ مفكرنا في سياق أبحاثه على الفضاء اللغوي، أو النسيج اللغوي للقرآن، ما يُظهر تمرّسه بعلم الألسنيات. قام بمقاربة الخطاب القرآني انطلاقاً من مستويين مختلفين: المستوى **الأول** هو مستوى التلّفظ الشفهي للمرّة الأولى، أما المستوى **الثاني**، فهو مستوى النص المكتوب، أو ما سبق أن سمّاه بالمدوّنة النصية الرسمية المغلقة.

١ ـ مستوى التلفّظ الأول

أشرنا سابقاً إلى أن القرآن كان في البداية، وخلال عشرين عاماً، سلسلة متواصلة من العبارات اللغوية الشفهية التي تلاها النبي. وكان أيضاً «مرجعاً لا ينفصل عن تجربة رجل يتمتّع في أن معاً بالصفات التالية: هو أنه رجل دين وإنسان يحب التأمّل والتفكّر، ولكنه رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس»[٤٠].

يشدّد مفكرنا على انخراط النبي في مجتمعه، ويريد أن يلفت إلى تأثير البيئة التي عاش فيها، والظروف الثقافية المحيطة به، في القرآن. لقد أراد محمد تغيير المجتمع الذي يحمل الكثير من العادات والتقاليد والقيم الماضية، وينتقل به إلى إطار مؤسّساتي آخر، وإلى نمط معيشي مختلف، وإلى ثقافة وقانون مفارقين. من هنا يستنتج أن «عملية الانتقال هذه هي التي يقوم بها القرآن الشفهي (أو يعبّر عنها أو يعكسها). ومجمل هذه العبارات الشفهية سوف تُسجَّل في ما بعد في كتاب بالمعنى الثقافي والعادي للكلمة هنا، وليس بالمعنى المتعالي للكتاب الموحى»[٤١].

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

نلحظ جليّاً هنا المحاولة التي يقوم بها أركون من أجل إدخال الوحي في التاريخ، أو من أجل النظر إلى النص القرآني كأي نص مكتوب، بمعنى أنه يجوز أن تطبّق في قراءته كل المناهج المستخدمة في قراءة النصوص الأخرى. إن في ذلك خطوة جريئة، قليلون هم الذين يتمكّنون من القيام بها.

٢ ـ مستوى النص المكتوب

عندما تمّ جمع الآيات القرآنية في المصحف تحقّقت عملية الانتقال من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة. لقد أحاط بهذا الانتقال الكثير من الغموض والتعقيد، من هنا صعوبة مقاربة الموضوع. ففي لحظة الانتقال هذه، حُسمت المسألة، وتشكّل المصحف، وأُعلن كمرجع صحيح وحيد، على كل المسلمين أن يلتجئوا إليه. إن هذا العمل هو بمثابة الخطوة الأساسية نحو تشكيل الأرثوذكسية الدينية في الفكر الإسلامي، أي نحو تشكيل مجموعة المبادئ أو المسلّمات والبدهيّات التي تؤسّس لفعل الاعتقاد الإيماني، والتي لا يجوز أن يخرج عليها أحد من دون أن يُعاقب بصرامة. هكذا بدأت مرحلة جديدة لإنتاج مجتمع آخر في التاريخ وليس خارجه. إن هذه الصياغة المكتوبة ـ أي المصحف ـ سوف تؤدي دورها طيلة خمسة عشر قرناً من الزمن «ولكن بشكل مضاد دائماً (من النواحي السياسيّة والثقافية والمعرفية) لكل ذلك القطاع الواسع في المجتمعات الإسلامية، والذي ظلّ خاضعاً، على الرغم من كل شيء، للتراث الشفهي. وهذا التراث لم يختفِ أبداً في أي يوم من الأيام في المجال الإسلامي، على الرغم من ظهور الكتاب على مسرح هذه المجتمعات بصفته أداة للسلطة»[٤٢].

من الواضح هنا أهمية التراث الشفهي، والأثر الذي يتركه في مجتمعاتنا المعاصرة. كذلك يظهر جليّاً تأثير الأنثروبولوجيا الدينية في مشروع أركون النقدي، إذ يعطي الأهمية دائماً لما هو مهمّش ومخفي ومستبعد وشفهي. يرى أن هيبة التراثين الكتابي والشفاهي مرتبطة بذاكرة الجماعة وبدور أكثر أعضائها حكمة وتعقّلاً وثقافة. أما الفرق بينهما فهو مرتبط بمسألة الكتابة التي تُعتبر ظاهرة ثقافية تتعلّق مباشرة بانتشار الدولة المركزية وبسط سلطتها بالقوة. إن علم الألسنيات الحديث يشير إلى اختلاف مهم بين آلية اشتغال العقل في التراث

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

الشفاهي، وبين آلية اشتغاله في التراث الكتابي. لقد تشكّل الفكر وتبلور في كلّ من التراثين بطريقة مختلفة. إن التحدّث عن الاختلاف لا يعني بالضرورة تفوّق التراث الكتابي على التراث الشفاهي، كما تزعم النظرية الأيديولوجية التي فرضتها السلطة الحاكمة والمثقفون الذين خضعوا لها.

إن سيادة التراث الكتابي المقدّس، والهيبة التي يمارسها مشروطتان بقيمة كل شهادة من الشهادات التي نَقَلت الكلمات التي قالها النبي. «فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت في ما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة. إنه لمن الصعب تاريخياً، إن لم يكن من المستحيل، التأكيد على القول إن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله»[٤٣]. إن الشك واضح هنا بصحة ما فرضته النظرية اللاهوتية القائلة بعصمة الصحابة في ما نقلوا من شهادات وروايات.

لقد أقرّ التراث في هذا المجال بأنه حصل تدهور وانحطاط بعد فترة الصحابة، فاعترى الشك المعلومات التي نُقلت درجة صحتها، الأمر الذي أجبر الناقلين على الاعتماد أكثر فأكثر على ما ترويه الذاكرة. هكذا تمّ اللجوء إلى الرواية التي تقوم بسرد فنّي وأدبي مميّز للكلام الذي تلفّظ به النبي ضمن ظروف وجودية خاصة.

يذكر مفكرنا أن صياغته للمسألة على هذا النحو ليست أمراً تعسّفياً، إنما يهدف من خلال ذلك إلى «إثارة مشاكل عديدة من تاريخية وأدبية ونفسية واجتماعية وألسنية وسيميائية دلالية. . . إلخ»[٤٤]. يريد أن يطبّق النقد الجذري[٤٥] على التراث لأنه ما زال حيّاً يفعل في المجتمعات المعاصرة ويفرض ما قُدِّر له من هيبة وسيادة، وهو محصّن لا يتأثّر بمكتسبات الحداثة والجو العلمي الذي يحيط به. كذلك نجده أيضاً قد ركّز على دور اللغة العامية وعدم الاكتفاء بإبراز دور اللغة الفصحى. لم يكتفِ بتطبيق قراءة خطية متسلسلة في الزمن، كما فعل المستشرقون، ولم يرضَ بقراءة عقيدية تستبعد ما عداها وتسيطر على كل الفضاء الجغرافي المحدّد من قِبل المصحف والثقافة العالمة

(٤٣) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ١٧٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٤٥) يذكر أركون في هذا المجال إنه تأثر بالفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricoeur) في كتابيْه: **فن السرد والزمن والحكاية**. انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٤.

التي تعتمد اللغة الفصحى، كما فعل رجال الدين. لقد رفض بشدّة القراءة التقليدية التي تركّز على فضاء واحد وتحذف كل فضاء آخر، فتلغيه من الوجود. على العكس من ذلك، يريد أركون أن «يدشّن القراءة الجدلية والديالكتيكية للفضاء الاجتماعي التاريخي: نقصد قراءة تتراوح باستمرار بين القطاع الذي سيطرت عليه الثقافة الشفهية، والقطاع الذي سيطرت عليه ظاهرة الكتابة. وهذه القراءة جديدة كلياً، ويمكن تطبيقها بشكل من الأشكال على ظاهرة الأناجيل والمجتمعات المسيحية التي انبثقت عنها»[٤٦].

من هنا تنبع دعوته المستمرة إلى تطبيق المنهجية التراجعية والعودة إلى لحظة القرآن من أجل قراءته ضمن إطار التجسيد المزدوج ـ شفهي وكتابيّ ـ الذي تميّز به منذ البداية. لذلك لم يَعُد يكفي «التلويح بنسخة القرآن» كما يحدث اليوم، لأنها عبارة عن نص مكتوب، أي أنها لم تعد كلاماً شفهياً حرّاً مثلما كانت في اللحظة الأولى. إن هذا الأمر يبدّل جذرياً شروط فهم كلام الله وتفسيره واستخدامه. إذ إن كل عملية انتقال من مرحلة النص الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب يصحبها لا محالة ضياع جزء من المعنى.

هكذا كان من الضروري منهجياً أن يفصل الباحث المفكر بين كلام الله والقرآن. «فكلام الله لا ينفد ولا يمكن استنفاده. ونحن لا نعرفه بكليته. فأنواع الوحي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى وأنبياء التوراة، ثم إلى عيسى، وأخيراً إلى محمد ليست إلا أجزاء متقطّعة من كلامه الكلّي. ونظرية «الكتاب السماوي» التي نجهلها ليست إلاّ رمزاً للقول بأن هناك كتاباً آخر يحتوي على كليانية كلام الله (أمّ الكتاب). وبهذا المعنى نجد أن القرآن يتحدّث عن «اللوح المحفوظ» (. . .) مهما يكن من أمر فإننا نجد في الخطاب القرآني تجلياً أرضياً لكلام الله المحفوظ ذاك»[٤٧].

يبدو واضحاً هنا الموقع المنفتح الذي ينطلق منه مفكرنا، فهو لا يريد أن يُحصر كلام الله بكليته بين دفتي كتاب، ويرفض أن يدّعي أحدٌ امتلاك كل حقيقة هذا الكلام الذي لا يستنفد. إن في ذلك نقداً صريحاً لكل أشكال الأرثوذكسيات الدينية التي عرفها الفكر البشري عبر التاريخ. نجده يتحدّث دائماً عن دائرة لغوية محدّدة (Logosphère) لدى أهل الكتاب وهي تعبير عن «الفضاء

(٤٦) أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ص ٤٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

اللغوي الذي تنظِّم فيه (أو داخله) كل فئة بشرية تجاربها التاريخية ووظائفها وآلياتها وتنقلها أو تعدّل فيها»[٤٨]. إن الدائرة اللغوية مهمّة جداً بالنسبة إلى أهل الكتاب لأن لديهم نصاً يرونه متعالياً، ويتّخذونه أنموذجاً أعلى يرجعون إليه في كل زمان ومكان، لا يعرف التغيّر ولا التحوّل.

كذلك نجده عندما يريد أن يشير إلى النصوص التراثية يستخدم كلمة (Corpus) أي المدوّنة النصية، وهو يهدف من خلال ذلك إلى أن يبيّن أن هذه النصوص لم تُشَكّل دفعة واحدة، بطريقة خارقة. وإنما خضعت لعوامل عديدة رافقت إنجازها، منها العوامل التاريخية واللغوية واللاهوتية. هذه هي نظرة الألسنيات التحريرية إلى النص الديني.

من هنا تأتي دعوة أركون المستمرة من أجل تطبيق مراجعة نقدية لمختلف التراث وبخاصة للنص القرآني. هذه المراجعة لا يمكن أن تتمّ إن لم تسبقها محاولة إعادة كتابة تاريخ تَشَكُّلْ النص القرآني. بتعبير آخر، إن المطلوب هو نقد الرواية الرسمية التي أثبتها التراث ونُقلت عبر الأجيال. إن هذا النقد الجذري بات ضرورة ملحّة من أجل كشف حقيقة ما حصل فعلاً في أثناء جمع المصحف. إن الأمر يتطلّب، كخطوة **أولى**، أن يرجع الباحث المفكر إلى مختلف الوثائق التاريخية التي تمكّنت من أن تصلنا، أكانت سنيّة أم شيعيّة أم خارجيّة، لكي يتجنّب حذف أي طرف. أما الخطوة **الثانية** فتكمن في أن يتأكّد من صحة هذه الوثائق قبل أن يعيد قراءتها. بعد ذلك، وكخطوة **ثالثة**، يبدأ بمحاولة البحث عن وثائق البحر الميت.

هكذا يبدو العمل شاقّاً، لا يمكن لشخص واحد أن ينجزه كاملاً من دون أن يتعاون مع مجموعة من الباحثين المنفتحين على المناهج الحديثة. إن إعادة قراءة النص القرآني قراءة سيميائية ألسنية، أمر مهم جداً، على الرغم من أن المنهج الألسني «غليظ» وأسلوبه «ثقيل»، لكنه «يحرّرنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص. علاقة منغرسة منذ الطفولة. عندها نستطيع إقامة علائق طبيعية تمكّننا من دراستها والتأمّل فيها بحرّية»[٤٩].

إن التحرّر من القيود التي تعيق القراءة النقدية، هدف محوري عند

---

(٤٨) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ١٤٧.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

مفكرنا، يعمل من أجل تحقيقه في الفكر العربي الإسلامي، وما بحثه في مجال العقل الشفاهي والعقل الكتابي إلاّ خير دليل على ذلك. فهو لم يقبل بالشروط التي فرضتها السلطة الرسمية من أجل قراءة النص القرآني، بل حاول أن يرجع إلى الوراء، إلى حيث بدأت لحظة الخطاب القرآني، كما شدّد على أن البداية كانت شفهية في منطقة ترتكز على التراث الشفهي. إن عملية الانتقال من مرحلة العقل الشفاهي إلى مرحلة العقل الكتابي في الإسلام، تُعتبر حدثاً مهمّاً، أثّر في ما بعد في مسار الفكر العربي الإسلامي.

نشير هنا إلى أن التمييز الذي يقيمه بين الخطاب الشفهي والنص المكتوب، لا يحمل فقط بُعداً ألسنياً ـ كما سبق أن ذكرنا ـ إنما هناك البعد الأنثروبولوجي أيضاً. فالمجتمعات الشفهية لها نمط خاص بممارسة القوى الذهنية، مثل الذاكرة والعقل، يختلف عن نمط ممارسة هذه القوى الذهنية داخل مختلف المجتمعات التي عرفت الكتابة(٥٠). فالمؤمن التقليدي لا يكترث بالمسافة الزمنية التي تفصل بين تلفّظ الآيات لأول مرة من قِبل النبي، وبين تثبيتها في كتاب محدّد، زمن عثمان. فالمسافة كبيرة، وينبغي الاّ يُستهان بها.

لقد أشار أركون إلى تدخّل الأرثوذكسية الدينية التي فرضت على المسلمين مجموعة نصية محدّدة، حصرتها في مصحف، وأجبرت الجميع على التقيّد بها، على الرغم من كل الثغرات التاريخية التي تتضمّنها. من هنا نجده يتحدّث عن الممارسات العقلانية في تاريخ الفكر الإسلامي، من خلال الجدلية السائدة وما أنتجته من إشكاليات، نذكر أبرزها: إشكالية السلطات الغالبة والجماعات المهمّشة، وإشكالية القوى الذهنية: العقل والمخلية والذاكرة.

ثالثاً: الأسس الأنطولوجية للممارسات العقلانية في الفكر الإسلامي والإشكاليات الناتجة منها

إن الكلام على العقل الشفاهي والعقل الكتابي يحتّم علينا بالضرورة التوقف عند إشكالية مهمة أشار إليها مفكرنا بسياق بحثه في مفهوم العقل الإسلامي، إنها إشكالية السلطات الغالبة والجماعات المهمّشة. إذ عاد إلى أيام النبي حيث كانت هناك ديانة أخرى وثقافة مختلفة عن تلك التي جاء بها

(٥٠) يذكر مفكرنا في هذا المجال مرجعاً مهمّاً لعالم الأنثروبولوجيا الإنكليزي جاك غودي، انظر: Jack Goody, *La Raison graphique* (Paris: Minuit, 1979).

الوحي، ما أدّى إلى الصراع بين الدين الجديد بدعوته وأسسه وقوانينه، والدين القديم الذي كان سائداً قبله. بعد انتصار النبي، وتثبيت الإسلام، صُنِّفت الحضارة القديمة بالجاهلية، ونشأ صراع من نوع آخر، نتج منه هذه المرة أيضاً جماعة غالبة، وجماعات مغلوبة، نقصد هنا، انتصار الإسلام الأرثوذكسي وتهميشه لمختلف التيارات التي حاربته. إن إشكالية الصراع ما بين السلطة الرسمية المنتصرة وجماعات الأطراف المقهورة، أثّرت إلى حدّ بعيد في آلية اشتغال العقل الإسلامي، ما حثّ أركون على الاهتمام بهذه الإشكالية من خلال أبحاث عديدة. كذلك إن تنافس سائر الفِرق الإسلامية التي كانت موجودة على الساحة قد أدّى إلى إنتاج ما يسمّيه بالعقول المتنافسة التي تصارعت من أجل السيطرة على السلطة، فحاول كل عقل أن يبرهن من خلال «المزايدة المحاكاتية»[٥١] أنه الأقرب إلى فكر النبي وتجربته.

كذلك، هناك إشكالية أخرى يعتبرها أساساً أنطولوجياً لآلية ممارسة العقل الإسلامي، تمثّلت في كيفية تعظيم عمل العقل واحتقار دور المتخيّلة، ما أدّى إلى نظرة ثنائية تقسّم عمل العقل البشري بين متضادين، ما هو عقلاني/وما هو خيالي. أراد مفكرنا من خلال طرحه هذه الإشكالية أن يرفض فكرة التضاد بين هذين المفهومين، وأن يُبرز الدائرة الواسعة من اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه التي امتنع العقل الإسلامي عن البحث فيها، يقصد هنا كل ما يمتّ إلى الأسطورة والمجاز والرمز والخيال بصلة. فهناك قطاعات فكرية مهمة من مضامين التراث بقيت منسيّة أو مهمّشة.

من هنا سوف نقسم البحث في الأسس الأنطولوجية للممارسات العقلانية في الفكر الإسلامي إلى قسمين، نتناول في القسم **الأول**، ضمن إطار الجدلية السائدة المستمرّة والإشكاليات المترتبة عليها، إشكالية السلطات الغالبة والجماعات المهمّشة، وفي القسم **الثاني**، إشكالية القوى الذهنية، العقل والمخيّلة والذاكرة.

١ ـ إشكالية السلطات الغالبة والجماعات المهمّشة

هناك ظاهرة تاريخية ميّزت الفكر الإسلامي في مختلف مراحله، وتكررت من خلال ظروف تاريخية وصراعات سياسية واجتماعية بارزة. إنها النظرة العقلية

---

(٥١) هذه الترجمة العربية لـ «Surenchère mimétique»، يقصد هنا أركون أن كل فريق راح يزايد على الآخر، ويدّعي أنه يحاكي تجربة النبي أكثر من سواه، لكي يكسب أهمية أكبر، ويدحض خصمه.

التي تنطلق من وجود الإسلام كدين صحيح أصيل، يشكّل الدين الحق الذي بإمكانه أن يحارب البدع كافة ويردّ على الضالين والمضلّلين، ويخضع جميع الذين انحرفوا عن الصراط المستقيم والفرقة الناجية. لذلك نجد أن العقل الإسلامي انشغل منذ البداية في إثبات صحة الطروحات الجديدة التي يحملها من خلال دحض وتهميش الطروحات المقابلة. وما الطابع الجدالي للخطاب القرآني إلا خير دليل على الصراع الذي كان دائراً أيام النبي. أراد الرسول، من خلال عمله، أن يحطّ من قيمة التراث الجاهلي الذي سبقه، وليستبدله بقيم ورموز جديدة. كذلك يمكن القول إن مفهوم الجاهلية كما ورد في القرآن له معنى أيديولوجي يتوافق اليوم مع مفهوم العقلية البدائية، والمجتمع القديم الذي يجهل الكتابة، والفكر المتوحّش.

هكذا رحنا نشهد عبر التاريخ ظهور مرشدين مصلحين في كل قرن تقريباً، تكمن مهمّتهم في تحذير الأمة من الوقوع في البدع، وتذكيرها بتعاليم الدين الحق. لقد حدثت صراعات عديدة في التاريخ حاول العقل من خلالها أن يعمل بجهد على تبرير نفسه وتكفير خصمه. لقد اهتم مفكرنا بهذه الظاهرة المتكرّرة، وأراد أن يبحث في الموقف الفكري الذي يقرّ «بوجود «إسلام» واحد أصيل حقيقي يهتدي إليه بعض العلماء فقط ويقدَّم للناس في مؤلفات وخطابات لا تُعدَم أن تكون عرضة للمناظرات والاحتجاجات والتنظيرات والردود (. . .)»[٥٢]. تعتبر هذه الظاهرة مهمّة جداً في تاريخ الفكر الإسلامي لأنها ولّدت حالة ثقافية واجتماعية خاصة. فكل مفكر أو مذهب كان يتخّذ مواقف عديدة أنتجت بدورها ردّات فعل كثيرة، واعتراضات متنوّعة. واللافت أن كل فريق كان يرى شعار الدفاع عن العقيدة السليمة، مرتكزاً في ذلك على المصادر عينها. فراح كل واحد يكفّر الآخر، وذلك من خلال الدين القويم، أي الإسلام الذي يدّعي بمعرفته لوحده، والالتزام بمبادئه من دون سواه، تبعاً للحديث القائل: «ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة، الناجية واحدة».

انطلاقاً من هذه الظاهرة التاريخية والأيديولوجية، يرى أركون أنه أصبح من الضروري أن يهتمّ الباحث والمفكر المعاصر بمسألة العلاقة التي تربط الإسلام بالدين الصحيح، وهو يطرح السؤال التالي: «هل هناك من سبيل علمي للتعرّف على هذا الإسلام حتى يُجمع عليه العلماء، أم هل يجب أن

(٥٢) أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، ص III.

نعدل لأول مرّة عن النظرة التقليدية ونقرّ بضرورة التعدّدية العقائدية لأن مصدر «الإسلام» هو القرآن. والنصوص القرآنية قد ألهمت ولا تزال تُلهم تأويلات متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان، كما هو شأن كل نص غزير المعاني قصصي البنية رمزي المقاصد؟»(٥٣).

إن هذه القراءة لمسألة الدين الحق، وما أنتجته من صراع، تظهر لنا انفتاح صاحبها على مختلف القراءات التي عرفها العقل الإسلامي للخطاب القرآني. إنه يرفض حصر الحقيقة في مذهب واحد، أو مفكر واحد، فالقبول بالتعدّدية هو نوع من أنواع الديمقراطية الفكرية. لا شيء يمنع بالنسبة إلى مفكرنا تعدّد القراءات نظراً إلى بنية الخطاب القرآني المليئة بالرمز والمجاز، ما يجعله غزير المعاني، يحتمل أكثر من تفسير. من هنا تنبع دعوته إلى تحرير الفكر من كل أشكال التصوّر والإدراك التي تسجنه في إطار ضيّق، فتحدّ من نشاطه وتحطّ من شأنه. وما نجاح تيار فكري معيّن أو فشله إلا نتيجة واضحة لعوامل كثيرة مجتمعة نذكر منها العامل السياسي والعامل الاجتماعي والعامل الاقتصادي وغيره. إن الأمر لا يتعلّق فقط بالصلاحية الأزلية والقيمة الأساسية للعقيدة التي يدافع عنها كل تيار، ولا بالممارسات العقلية والثقافية التي أراد أن يتبعها، هناك إذاً عوامل أخرى يجب أن تؤخذ بالاعتبار. يضرب لنا مثلاً على ذلك «التيار الحنبلي (أو الحنبلية) الذي اضطهد أيام المأمون ثم ارتفعت أسهمه في ما بعد وأصبح أحد التيارات الأكثر أرثوذكسية في الإسلام»(٥٤).

يريد أن يُبرز من خلال ذلك الطابع الآني والصفة الموقتة لممارسة العقل في الفكر الإسلامي، بتعبير آخر، يريد أن يبرز تاريخية العقل الإسلامي المتجذّرة في آلية اشتغاله. ويلحظ في هذا المجال أن كل تيار أو مذهب إسلامي يحاول أن يرتكز على مفهوم العقل الأرثوذكسي الذي يملك الدين الحق، ويرفض تطبيق النظرة التاريخية على نفسه، إنما يطبّقها على أخصامه لكي يحطّ من قيمتهم ويصنّفهم في خانة ما هو منحرف وخاطئ. فالاستبعاد كان متبادلاً، والانتصار كان موقتاً، إذ إن ممارسة العقل لدى مختلف الفئات المتصارعة ليست أزلية خالدة كما كانت تدّعي، إنما ترتبط بلحظة انبثاق محدّدة، وتخضع بالتالي لتأثير عوامل معيّنة. إن الانتصار لم يكن مؤكّداً دائماً،

(٥٣) المصدر نفسه، ص IV.

(٥٤) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٩٠ ـ ٩١.

كما إن الفشل لم يستمر إلى ما لا نهاية. غالباً ما كان النجاح مرتبطاً بظروف اجتماعية وسياسية مواتية، ثم زال عند تبدّل هذه الظروف ومعاكستها له.

من هنا نلمس مدى اهتمام أركون بالمنهج السلبي الذي يدرس كل ما يحذفه العقل الأرثوذكسي ويرميه في دائرة البدعة والضلال، إذ لا يمكن التعصّب لتيار ما مقابل التيار الآخر، وما التاريخ العربي الإسلامي، أو أي تاريخ آخر، إلا نتيجة لكل التيارات الموالية والمعارضة، فالنضج العقلي يفرض استيعاب الجميع. لقد بات من الضروري الكشف عن هذه المنطقة المهمّشة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وذلك في سبيل تأمين انطلاقة جديدة للفكر العربي المعاصر. إن الدور الذي قامت به «العقول المنافسة» بالنسبة إلى العقل الأرثوذكسي مهمّ جداً، ولا يجوز إهماله. فالأشعري مثلاً، ممثّل الأرثوذكسية السنيّة، «لم يلحظ لا هو ولا أتباعه ولا مناصروه الدوغمائيون بخاصة إلى أي مدى هم مدينون في حيوية فكرهم وابتكاريته إلى حجم المشاكل التي أثارها خصومهم وجرأة هؤلاء الخصوم وجرأة الخصوم بالذات. لم ينتبه المؤرخون بما فيه الكفاية إلى أهمية هذا الدور الإيجابي للعقول المنافسة وذلك بغية تقييم مفهوم العقل الإسلامي التعدّدي والديالكتيكي»(٥٥).

تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الطابع التعدّدي الذي يتخّذه العقل ينسجم إلى حدّ بعيد مع طبيعة الواقع الاجتماعي والتاريخي والجغرافي، ولا يمكن فصله عنها. إن ظاهرة تعدّدية العقل انتشرت في المشرق العربي أكثر منها في المغرب، بحسب مفكرنا، حيث كانت النسخة المالكية للعقل هي السائدة بشكل عام، لذلك لم يعرف إلا قليلاً غنى «التوترات التثقيفية» التي جرت في الشرق الأوسط. يظهر واضحاً هنا مدى انفتاح المنهج الذي اتّبعه أركون على سائر التيارات المتصارعة، لقد رفض الانغلاق في محدودية تيار واحد، أو نظرة ضيّقة تحجّم غنى الواقع التاريخي. إنه يعتبر صراع الرأي مع الرأي الآخر، في أي مجتمع، سوف ينتج منه نشاط ودعم كبيرين للفكر، ما يغني الحركة الثقافية والممارسة العقلية إلى حدّ بعيد.

لذلك نجده يقدّر كثيراً كل المناظرات الجريئة والغنيّة التي حصلت في المرحلة الكلاسيكية من تاريخ العقل الإسلامي، فيصف هذه المرحلة بالعصر

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

الذهبي. أما سيطرة الرأي الواحد والمذهب الواحد فينتج منها لا محالة ركود عقيم يسجن العقل ويسحق إمكانياته.

يهدف مفكرنا من خلال أبحاثه إلى دراسة كل تيار، وكل نظام اختار الانغلاق داخل نظام من الإيمان/ واللاإيمان، ثم دراسة الروابط التي يقيمها هذا النظام مع المصالح الأيديولوجية للجماعة التي أنتجته. كما إنه يهدف إلى الاهتمام بمسألة الغلبة أو الهيمنة في التاريخ، والبحث في أساسها وشروط حدوثها في المجتمعات، ما يساعد على تحرير البحث العلمي من الأحكام المسبقة والقوالب الجاهزة المادية أو المثالية. من هنا ضرورة أن يتوقف الباحث المفكر عند نقطتين مهمتين تؤثّران في التنوّع والتعدّدية: هناك **أولاً**: «الطاقة الإنتاجية الأيديولوجية والرمزية للنص المشترك»[٥٦] المتفق عليه من قبل كل الفئات الإسلامية المتنافسة[٥٧]. وهناك **ثانياً**، «تأثير البنى والوظائف والآليات المختلفة، أو بالأحرى لعبة مصير عوامل الهيمنة في المجتمعات التي لمستها النصوص الإسلامية وانتشرت فيها»[٥٨].

نلحظ أن أركون يربط التنوّع في الإسلام بغنى «النص المشترك» الذي يحتمل قراءات متعدّدة نظراً إلى كثرة المجاز فيه. فالمدارس المختلفة كانت تبحث عمّا يسوّغ تعليمها الأيديولوجي في النص القرآني، وتاريخ علم الكلام خير دليل على ذلك، حتى إن بعض الفِرق الكلامية التي كانت تحمل طروحات متناقضة، كانت تجد ما يسوّغ طرحها في القرآن. فالنص القرآني، باحتماله تأويلات متنوّعة، خلق مناخاً من التنافس. كذلك نراه لا يُهمل الدور الكبير الذي أدّاه النزاع من أجل السلطة، إذ إن كل طرف كان يحاول أن ينتصر فيفرض مذهبه ويهيمن على الآخرين ويهمّش مذاهبهم. إن الواقع الاجتماعي والسياسي أثّر كثيراً في انتصار فريق ضدّ آخر، وشجّع على تثبيت إشكالية القوى الغالبة والجماعات المهمّشة. لكن هناك ملاحظة مهمّة في هذا المجال، إذ إن مختلف هذه العقول المتنافسة، بكل فئاتها، كانت تثبّت الأفق الديني أو الرمزي نفسه، كما إنها كانت تستخدم الطريقة عينها في نقل واستغلال

---

(٥٦) يقصد أركون بالنص المشترك (أو المجموعة النصية المشتركة (Le Corpus)) «تلك النصوص والعقائد التي تتيح لنا أن نتكلّم، كالأشعري، عن جماعة المسلمين». انظر: أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٩٤.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩٤.

النصوص، وتأويلها، كلٌ وفق مصالحه، وانسجاماً مع أيديولوجيته. هكذا راح العقل الإسلامي يولّد المعاني التي تتلاءم مع المصلحة المباشرة لكل فئة تناضل، ليس فقط من أجل أن تبقى على قيد الحياة، وإنما، كما سبق أن أشرنا، من أجل أن تبسط سلطتها وتفرض هيمنتها على الباقين.

إن المجتمعات الإسلامية التي كانت تشهد هذه الصراعات لم تكن حدودها ثابتة. فالحدود الجغرافية كانت تتبدّل انطلاقاً من قوة السلطة المركزية وقدرتها الفعلية على ضبط الأوضاع. لذلك كانت القوى المهمّشة والمتمرّدة تقطن دائماً في الأطراف، كلما قوي شأنها، كانت تتحرّك وتقلّص من سيطرة السلطة المركزية، والعكس صحيح. يرى مفكّرنا أن عوامل الهيمنة في المجتمعات التي عرفت الظاهرة الإسلامية هي ثلاثة:

«١ ـ أنظمة القرابة السائدة في المجتمعات القائمة على النسب والعصبية الدموية ما قبل الإسلام.

٢ ـ الدولة ـ المجتمع التي تفرض تراتبات هرمية وظائفية بين المسلمين/ وغير المسلمين، الأحرار/ والعبيد، الرجال/ والنساء، الحضريين/ والريفيين والبدو. . . إلخ.

٣ ـ الدولة ـ الأمة (بالمعنى الديني لكلمة أمة) الطوباوية التي تحاول أن تتجاوز حدود النسب والعصبية وتلغيها وتحاول تجاوز الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والعرقية. ولكنها لا تمتلك الأدوات المفهومية ولا الأطر الثقافية ولا التقنيات التأطيرية الضرورية والملائمة لتحقيق ذلك»[٥٩].

لا شك في أن هذه العوامل الثلاثة كان لها الأثر الواضح في هيمنة فئة على أخرى، وفي اتساع بقعة السلطة أو ضيقها. إنما المصادر التي توفّرت عن وضع كل فئة، نادرة وشبه مفقودة. لذلك كان من الصعب التعرّف بشكل كافٍ إلى وضع كل فئة من الفئات المتنافسة، سواء على الصعيد البيئي أم البنيوي، أو على صعيد آلية الاشتغال التي تعتمدها كل فئة لتعبّر عن ذاتها.

هناك قاسم مشترك يوحّد بين كلّ عقلٍ تمكّن من استلام السلطة والسيطرة لفترة محدّدة، هذا ما يسمّيه أركون بالعقل الأرثوذكسي. هذا العقل الذي استطاع

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.

أن يفرض نفسه تدريجياً وكأنه الأكثر صحة، وكل ما سواه بدعة وضلال. فهو وحده بإمكانه أن يعبّر بكل أمانة عن التعاليم التي وردت في النصوص المقدّسة. لا يقبل العقل الأرثوذكسي بإمكانية أن تتوصل العقول المنافسة إلى ما توصل إليه هو من صحة وصدقية. كما إنه لا يقرّ «بآنيّته وصفته الاحتمالية ولا يعترف بالاستراتيجية الدوغمائية لآليته ووظائفيته وطريقة اشتغاله وممارسته. كما إنه لا يعترف بالضعف النظري لتراكيبه»[٦٠]. فهو يعتقد بأنه فوق التاريخ، ومعصوم عن الخطأ، لا تجوز مناقشته، فهو يملك الحقيقة النهائية التي ظهرت في النص القرآني. ومفهوم الحقيقة في علم البلاغة يعني المعنى الحرفي للكلمة، وهو ما يعنيه مفهوم المجاز الذي اعتُبر أداة أدبية مهمّتها إغناء الأسلوب القرآني وتجميله. لكن المجاز لم يدرس إبستمولوجياً بعد، أي لم يؤخذ بالاعتبار كونه «محلاً ووسيلة لكل التحويرات الشعرية والدينية والأيديولوجية التي تصيب الواقع»[٦١].

ينتقد مفكرنا في هذا المجال الذين اعتادوا أن يدرسوا العقل الإسلامي في مرحلته الكلاسيكية، انطلاقاً من وجهة نظر السلطة الرسمية فقط، والتي رسّخت خطأ واضحاً من خلال ما أُنتج من أدبيات عالمة، وليس من أدبيات شعبية. هكذا فقد أُهملت الحضارة الشعبية، وما أفرزته من أدبيات وحركات في المجتمع، وإذا ما ذُكرت، فلأن النخبة قد وافقت على التحدّث عنها. إن هذا الوضع قد سهّل على السلطة الرسمية تشكيل صورة عن إسلام واحد منسجم مع نفسه ومعقلن، وذلك وفقاً لعمل العقل الأرثوذكسي. لم يقبل أركون هذه النظرة، وهو يلحّ على أن يدرس بدقّة كل وظائف الإسلام، وسعة انتشاره، معتمداً على البحث في الحياة اليومية الأكثر اعتيادية للشعوب التي تجذّرت وانغمست في ممارسات حيّة داخل المجتمعات التي عرفت الظاهرة الإسلامية. لم يكتفِ بما تقدّمه السلطة الرسمية أو العقل الأرثوذكسي عن الإسلام، أراد أن ينزل إلى رتبة الشعب، بثقافته وممارساته اليومية، فاكتشف عند ذاك أنه لا يوجد إسلام واحد، كما زعم العقل الأرثوذكسي، إنما هناك أنواع متعدّدة من الإسلام أو إسلامات، وذلك بقدر ما يوجد من فئات عرقية ـ ثقافية. يردّ هذه الاختلافات ليس فقط إلى استمرارية هويّة كل فئة عرقية ـ ثقافية، وإنما أيضاً إلى تاريخ الروابط التي بنيت بين كل فئة وبين الدولة الإسلامية المركزية. يقصد

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٨.

أركون بالهوية مختلف «العقائد والعادات والفنون وطُرز الاندماج البيئوي مع الطبيعة والذاكرة الجماعية ونظام القرابة وتقسيم العمل وكل المعطيات التي تشكّل أرضية الوجود اليومي. نلاحظ أن بعض هذه المعطيات سابق على الإسلام وبعضها لا حقّ له، أي جاء بعده»[٦٢].

من الضروري أن نتوقف هنا عند أمر يلحظه مفكرنا إذ يشير إلى أن الدين الإسلامي كان قد حافظ على الكثير من الشعائر والعقائد التي عرفها الدين الوثني العربي. هناك العديد من الشعائر لها أصول ممتدّة إلى ما قبل الإسلام، يذكر بعضاً منها على سبيل المثال: الحج إلى مكة، والاعتقاد بالجن، وقصص عديدة تحثّ المؤمن على التقوى وهي مستقاة بشكل واضح من الثقافات القديمة. لقد أعاد القرآن توظيف هذه الأنقاض، «أنقاض خطاب اجتماعي قديم «لكي يبني «صرحاً أيديولوجياً» جديداً، كما تشهد بذلك سورة الكهف مثلاً»[٦٣].

يمكن أن نلاحظ في هذا المجال أن المقاربة التي يقوم بها أركون لا تهمّش، كما فعل العقل الأرثوذكسي، الثقافة الجاهلية. لقد أراد أن ينفتح على مختلف الناس، أو الفاعلين الاجتماعيين ـ بحسب تعبير علم الاجتماع ـ بكل فئاتهم. لم يحصر اهتمامه بالسلطة المركزية، والطبقة الحاكمة، وما تقدّمه من حقائق عن ذاتها وعن المجتمع. أشار مراراً إلى أن هذه السلطة لم تكن ثابتة طيلة الوقت، فعندما كانت قوية استطاعت أن توسّع انتشارها، وتفرض تطبيق الشريعة. أما عندما كانت تمرّ بفترات الضعف، فكانت قاعدتها الاجتماعية تتبدّل، وقدرتها على السيطرة تنهار، الأمر الذي أدّى في أكثر الأحيان إلى بروز الموروث القديم السابق على الإسلام، والذي لم يكن قد اختفى نهائياً بعد.

من هنا يتوجّه أركون إلى المؤرخ لكي لا «يهتم فقط بالسلطة المركزية وكتابة تاريخها وتاريخ القطاعات المدجّنة التابعة لها، وإنما ينبعي عليه أن يوسّع من فضوله العلمي وأن يكتب تاريخ من لا تاريخ لهم: أي كل الفئات المهمّشة والمنبوذة والتي كانت حتى أمد قريب خارجة عن نطاق السلطة المركزية»[٦٤].

إن منهج النقد التاريخي يفرض تحرير الفكر من مختلف أشكال التصوّر

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٦٣) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ترجمة صيّاح الجهيّم (بيروت: دار عطية، ١٩٩٦)، ص ١١٥.

(٦٤) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ١٣٧.

والإدراك التي سبق أن فرضها التراث الإسلامي والتي رمت في دائرة الظلمة والجاهلية كل جوانب المجتمع العربي ما قبل الإسلام. صحيح أن القرآن يتحدّث بوضوح عن حصول صراع من أجل بلوغ السلطة ما بين فئة جديدة في المجتمع عُرفت «بالمؤمنين»، وبين القوى التقليدية الموجودة والتي عُرفت بـ «الكفار، المشركين»، لكن لا يجوز أن تتمّ مقاربة هذا الصراع، في وقت لاحق، انطلاقاً من وجهة النظر اللاهوتية التي ثبّتها رجال الدين في سبيل دعم سلطة الخلافة. من الضروري التحرّر من هذه النظرة عند القيام بمقاربة الجدلية الاجتماعية التي وردت في القرآن ما بين المؤمنين/ والكافرين.

يشدّد مفكرنا في هذا المجال على نوعين من العصبية انتشرا في كلية الحقل الاجتماعي والديني والسياسي والعقلي والثقافي الإسلامي:

«١ ـ العصبية الناتجة عن التلاحم والتضامن ما بين الدولة ـ الكتابة ـ الثقافة الحضرية العالمة (Savante) ـ الدين الرسمي.

٢ ـ العصبية الناتجة عن التلاحم بين المجتمعات القبلية ـ الشفهية (L'Oralité) ـ الثقافات المدعوّة شعبية ـ الأديان أو الأرثوذكسيات المحلية»[٦٥].

إن التعارض بين هاتين العصبيّتين استحوذ كثيراً على اهتمامه، فلم يُهمل عصبية على حساب الأخرى، ولم ينحاز لواحدة ضدّ الأخرى، فهما كانتا على تفاعل مستمرّ ولا يجوز فهمُ عصبية واحدة بمعزل عن الثانية. إن التعارض الذي أشار إليه ليس محصوراً بالمجتمعات الإسلامية، إنما هو موجود في سائر المجتمعات البشرية. عرفت مكة والمدينة هذا التعارض بين عامي ٦١٠ و٦٣٢م، وذلك خلال فترة الدعوة المحمدية. لكن الأجيال اللاحقة، قد خلعت على الخطاب القرآني كثيراً من المبالغات المعنوية والرمزية، ما أدّى إلى تحويل وترقية الديناميكية الاجتماعية ـ التاريخية التي يمكن أن تختبرها كل الحضارات إلى رتبة الحقيقة الكبرى المتعالية. هكذا أصبحت تجربة محمد البشرية المادية المحسوسة تجربة تفوق الطبيعة البشرية وهي بالتالي متعالية، خرجت من إطار الشروط المكانية والزمانية المحدودة في بيئة معيّنة.

من هنا على المفكر الباحث أن يولي اهتمامه بالعصبية الثانية، على الرغم من محاربة السلطة الرسمية لها. إن المنهج التاريخي يعطي الأهمية لمختلف

---

(٦٥) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٦٥.

القوى المهمّشة ولأبعادها الواقعية والحقيقية، لأنه يأخذ بالاعتبار الدور الذي قامت به، والأثر الذي تركته في المجتمع. لقد هُمّشت العصبية القبلية أو البدوية، وحُطّ من شأنها، من قِبل الخطاب المسيطر الداعم للسلطة، وذلك عن طريق قتل أعلامها الثقافيين والاجتماعيين. هناك على سبيل المثال تلك الحرب التي شنّتها الدولة المركزية ضدّ الشيعة والخوارج، كذلك هناك اضطهاد اللغات والثقافات غير العربية، بالإضافة إلى مختلف أشكال السلطة التي اضطهدت القوى المعارضة لها مثل «السلطة السياسية للدولة، أو السلطة العقلية للمثقّفين (الذين يعرفون الكتابة)، أو السلطة الثقافية للنخبة الحضرية التي تسكن المدن والعواصم، أو السلطة الاقتصادية للتجار وملاّك الأراضي أو السلطة الدينية للعلماء (= رجال الدين) أو سلطة الأولياء والصالحين (المزارات)»[٦٦].

إن كل هذه السلطات مارست نوعاً من عمليات التعالي والتقديس، وإضفاء الطابع الأسطوري على مجمل الكتابات التي أنتجتها، وذلك في سبيل خدمة مصالح الدولة المركزية، ودعم سلطتها، وترسيخ مشروعيتها.

يبدو جليّاً هنا أثر المنهج التاريخي، ومن ثم المنهج الأنثروبولوجي على فكر أركون الذي دعا إلى إبراز دور القوى المهمّشة والمستبعدة، كما طالب بالكشف عن مجال التقديس وعمليات التعالي التي اعتمدتها الممارسات الدينية ـ السياسية. «في الواقع، اننا لا نستطيع أن نحلّل بشكل جيّد التجربة الدينية المرتكزة على حركة اجتماعية ـ سياسية إذا لم نستشكف مجال التقديس (Le sacré) الذي تتجلّى فيه وتستند إليه بشكل حرفي الممارسات الدينية ـ السياسية»[٦٧].

إن في هذا الكلام نقداً واضحاً لكل القراءات التي طُبِّقت على التراث العربي ـ الإسلامي والتي أهملت المنهج التاريخي والمنهج الأنثروبولوجي. لم يعُد مقبولاً اليوم إهمال الثقافة الشفهية والاكتفاء بالثقافة المكتوبة في مختلف المجتمعات وبخاصة في المجتمعات التي عرفت الظاهرة الإسلامية. فالتاريخ يجب أن يذكر كل قطاعات المجتمع وليس فقط قطاع الثقافة المكتوبة الذي تمثّله الدولة المركزية وما أنتجته من أعمال سياسية وثقافية، كما يجب التنبّه إلى كل العوامل التي تؤثّر في المجتمع وليس فقط العامل الديني، فهناك عوامل أخرى، كالعامل اللغوي مثلاً، والعامل العرقي، والعامل الجغرافي ـ التاريخي

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

السابق على الإسلام، والعامل الاقتصادي، وغيره. إن عملية الإحاطة بكل هذه العوامل تفرض على الباحث المفكر أن يتقن مناهج علوم الإنسان والمجتمع الحديثة. لم يعد من واجب المؤرّخ الحديث للفكر أن يبحث عن الحقيقة المطلقة ويقبض عليها، لأن ذلك وهمٌ وسراب. لقد أصبح من واجبه أن يدرس مختلف العقائد الدينية أو المذاهب الفكرية بشكل موضوعي ومتخصّص. لقد «توسعت حدود الموضوعية في علم التاريخ الحديث وأصبحت تشمل مختلف المذاهب والعقائد: المنتصرة منها والمهزومة، الغالبة والمغلوبة، الرسمية السلطوية، والمعارضة على حدّ سواء»[٦٨].

من هنا نجد أن كل ما هو سلبي أو محذوف أو مضطهد في المجتمع، أصبح له أهمية، وهو يستحق عناء البحث والتدقيق من أجل التعرّف أكثر إلى حقيقة المجتمعات وتركيبة الثقافات وآلية اشتغال العقل.

يعي مفكرنا تماماً صعوبة البحث في أمور غير مدوّنة، تنتمي إلى شعوب قديمة، ثقافتها شفهية، لكنه يرى أنه يجب على الباحث تخطّي الصعوبات وعدم الاكتفاء بما هو متوفّر. هاجسه الإحاطة بمختلف جوانب الحقيقة، والخروج من سجن النظرة الأحادية الجانب التي تختزل الواقع وتحقّره[٦٩].

نلحظ أنه ينتقد بشدّة التاريخ التقليدي للأفكار الذي يُعلَّم في المدارس والجامعات لأنه يعتمد على انتقاء بعض الأسماء المشهورة ويركّز عليها، مستبعداً كل من سواها، ما يؤدّي إلى تقديم صورة بعيدة عن واقع هذه الأسماء القمم، لأنها انتُزِعت من سياقها التاريخي. من هنا فقد اتّبع في أطروحته «المنهجية الحديثة في كتابة تاريخ الأفكار: أي المنهجية التي تربط بين حركة الأفكار من جهة، وحركة الواقع أو المجتمع من جهة أخرى». إن ذلك ضروري

---

(٦٨) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ٦٠٤.

(٦٩) حتى إنه عندما اختار موضوع أطروحة الدكتوراه ـ التي قدّمها في جامعة السوربون ـ لم يشأ أن يدرس مفكراً عظيماً ومعروفاً في تاريخ الفكر الإسلامي، إنما اختار مسكويه والتوحيدي المصنّفين ثانويين. لم يكتفِ بالاهتمام فقط بالعباقرة أو القمم في الحضارة الإسلامية، فانشغل أيضاً بالقاعدة العريضة التي لها دور فاعل في التاريخ، لكنها هُمّشت. يقول في هذا المجال: «ولهذا السبب اخترنا دراسة مسكويه عن قصد. فقد كان هدفنا منذ البداية يتمثّل في تبيان دور الكاتب «الثانوي» ومكانته في تكوين ثقافة ما ونشرها. ولذا فقد نهضنا بشدّة ضد تاريخ الأفكار التقليدي الذي لا يركّز اهتمامه إلا على القمم والشخصيات الكبرى». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢٤.

لكي يقدّم صورة تاريخية عن مسار الفكر على مدار القرون، لا صورة تجريدية أو مثالية تقبع فوق السحاب (. . .)»[٧٠].

هذا التركيز على النظرة الشاملة لمختلف القوى الفاعلة في التاريخ وربطها بالواقع يبرز بوضوح المنحى الذي اتخذه المشروع الأركوني. كذلك نجده عندما بحث في القوى الذهنية لم يشأ التوقّف فقط عند العقل، بل شمل في بحثه المخيلة والرمز والأسطورة من دون فعل الباقون.

إن الكلام على إشكالية السلطات الغالبة والجماعات المهمّشة المغلوبة على أمرها سوف يفضي إلى التوقّف عند إشكالية أخرى أثّرت في آلية اشتغال عمل العقل الإسلامي، لأنها تكشف عن تعظيم دور العقل والحطّ من شأن الخيال والأسطورة والرمز.

٢ ـ إشكالية القوى الذهنية الثلاث: العقل والمخيلة والذاكرة

«فليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، وإنما برطوبة الخيال أيضاً وجموحه واتساعه الخلاّق»[٧١]. من الصعب أن يقبل بهذا الحكم ليس فقط رجال الدين والفقه المسلمين وإنما أيضاً علماء الاجتماع والسياسة العموم، لأنهم ـ كما يشير مفكرنا ـ غير مستعدّين للربط ما بين عمل العقل وعمل الخيال. إن ما هو سائد يكمن في الفصل بين هاتين القوتين الذهنيتين واعتبارهما كشيئين متضادّين ينفي أحدهما الآخر. لذلك نجد من الضروري أن نتوقف عند كيفية مقاربة أركون لهذه الإشكالية.

يكمن أساس هذه الإشكالية في الفرق الجوهري الذي يميّز النص القرآني، أو أي نص تأسيسي آخر، عن النص التفسيري. لقد ركّز أركون كثيراً في أبحاثه على إبراز الفرق والتمييز بين الخطاب النبوي العابق بالرموز والإشارات والمجاز، والخطاب المفسّر له الذي أنتجه الفقهاء ورجال الدين. إن الانتباه إلى هذه الناحية مهم جداً من أجل التوصّل إلى فهم أعمق لإشكالية العقل في الإسلام. فلغة القرآن رمزية في معظم الأحيان، بينما لغةّ الفقهاء يطغى عليها الطابع الواقعي. إن القرآن «لا يزال يحبل» بالمعاني المتجدّدة حتى الآن». لغته «ليست حرفية بقدر ما هي منبجسة، متفجّرة بالمجاز الرائع الذي يخلب الألباب. هذا في حين أن لغة

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٢٨.

(٧١) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢٠٠.

المفسّرين هي لغة عادية، واقعية، حرفية عموماً»[٧٢]. لذلك نجد اليوم أن الخطاب القرآني يؤثر في نفسية المؤمن بشكل عميق ويخترق حياته ويبدّل نظرته إلى أمور عديدة، وذلك عن طريق استخدام لغة شعرية ذات بنية أسطورية.

نودّ هنا أن نتوقف عند ملاحظة مهمة تتعلّق بترجمة مصطلح (Mythe) بأسطورة في اللغة العربية. فعندما يقول مفكرنا إن بنية الخطاب القرآني أسطورية، فهو يعني أنها قصصية، أي أنه عندما يستخدم كلمة أسطورة[٧٣] يقصد بها القصص، وليس الأسطورة بمعنى الحكايات الخرافية التي لا علاقة لها بالحقيقة، ويؤكّد قائلاً: «إن العرب إذ ترجموا الكلمة الأجنبية (Mythe) بالأسطورة قد منعوا أنفسهم من التفكير بهذا المصطلح ووظائفه التي لا تعوّض لبناء المتخيّل الديني. إني انتهز هذه المناسبة للتأكيد على هذه النقطة لأن الكثير من قرّاء كتبي قد ارتكبوا خطأً فادحاً، إذ فهموا الأسطورة بمعنى الحكاية الأسطورية أو الخرافة التي لا أساس لها. وهذا ما يؤدي بالطبع إلى تدمير الغنى الأسطوري للقصص القرآنية»[٧٤].

إن ما يهمّ أركون في دراسته للقصص القرآنية، ليس مطابقتها للواقع التاريخي والتحقّق منها، إنما نجده ينشغل بكيفية صياغة هذه القصص، وتركيبها بشكل مبدع، وبأسلوب بلاغي رفيع، ما يعطيها قدرة كبيرة على الإيحاء وتهذيب النفس وإرشادها إلى الحق. لقد استخدم الخطاب القرآني أساليب أدبية وبلاغية عديدة لكي يرفع بعض القيم الأخلاقية، ويهمّش بعضها الآخر. لقد واجه الكثير من المعارضين الناشطين منذ البداية الذين رفضوا رؤيته الخاصة للعالم،

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٧٣) نود أن نشير هنا إلى أننا كنا قد فصّلنا في بحث سابق مفهوم الأسطورة وأهميته في فكر محمد أركون. أنظر: أبي نادر، «مدخل إلى دراسة فكر محمد أركون،» الفصل الخامس، ص ١٦٣. إن ما يهمّنا إبراز خصوصية المنهج الذي اعتمده مفكرنا في نقده للعقل الإسلامي، من خلال التركيز على دور الأسطورة والبنية الأسطورية للخطاب القرآني، من دون أن يُحقّر أو يهمّش البعد الخيالي ويكتفي فقط بالبعد العقلاني. فهو يشدّد على أن الخيال كالعقل قوة ذهنية لدى الإنسان، لا يجوز إهمالها أو الحط من شأنها.

(٧٤) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ١٤٥. يعلّق هاشم صالح في هذا المجال على كلمة أسطورة فيرى أنه انطلاقاً من المعنى الأنثروبولوجي للكلمة فإن الأسطورة «هي عبارة عن تجميع ذكي وناجح لنتف متفرّقة من حكايات قديمة تعود إلى عهود قديمة. ولا يهم في الأسطورة مطابقتها للواقع والتاريخ، وإنما في تشكيل «قصر أيديولوجي» منيف وناجح من عناصر متفرّقة». انظر تعليق هاشم صالح في: المصدر نفسه، ص ٢١٢، الهامش رقم ٩٦.

والتاريخ، والشخص البشري. لذلك كانت القصص هي «أفضل إطار أدبي وأفضل وسيلة فنيّة لهذا العرض الجدالي القوي للقيم الجديدة التي يريد فرضها محل قيم الشعوب الضالة، العاصية، التي رفضت أن تسمع نداء ربّها»[٧٥].

لقد كان حضور الأسطورة فاعلاً ومهمّاً في تاريخ الوعي الإسلامي، وهو مستمر حتى اليوم لأنها جزء مكوّن للوعي البشري. فالبُعد الأسطوري ليس موجوداً فقط في التراث إنما أيضاً في الوعي الإسلامي. فالطقوس والشعائر الدينية ما زالت تحيط بحياة المسلمين اليومية. والطقس أو الشعيرة الدينية مرتبطة ومتضامنة مع الأسطورة، وهي نوع من «التعبير الشفهي والإشاري ـ الحركي عن الأسطورة»[٧٦]. إنها تؤدي دوراً مهماً في استرجاع مختلف الدلالات والمعاني التي ترافق الوعي، وهي تجسّد الشهادة الحقّة التي تدلّ إلى الدين الحي الذي يعتنقه شعب ما. يؤكّد مفكرنا في هذا المجال أن «الشعيرة الدينية هي الوسيلة الوحيدة للدخول في تماس مع المقدس أو مع التقديس»[٧٧].

لذلك، إنه من الضروري الاعتراف بالأسطورة كأسطورة، بمعنى أنه يجب فصلها عن كل ما هو تاريخ واقعي محسوس. إن هذه الخطوة المنهجية أساسية وهي تشكّل أحد أهم الإنجازات المعرفية للفكر الحديث. فالقدماء لم يميّزوا بين الأسطورة والتاريخ، ولم يكن بإمكانهم أن يفعلوا ذلك، إذ إن الفكر في القرون الوسطى كان محكوماً بضرورة الخلط في ما بينهما.

من هنا يمكن القول إن كل فكر أسطوري، ترسّخ في يقينياته، لا يمكنه أن يتجّه نحو الفكر الإيجابي الواقعي. لكن العكس غير صحيح، بمعنى أن الفكر الإيجابي الواقعي قد تمكّن من قطع المسافة وأعاد الاعتبار إلى الأسطورة وإلى مكانتها الخاصة في الفكر البشري. لذلك كل فكر تاريخي لا يمكنه أن يتغاضى عن الواقع وما يصيبه من تغيّرات، فهو يدرس الانقطاع كما يدرس الاستمرارية داخل المجتمعات، في إطارها الزماني ـ المكاني المعروف. أما الفكر الأسطوري في المقابل فهو يقع في اللازمن، لأنه يتبع طريق التعالي والتقديس، يصعد نحو الأصول ويعرّي أسسها التوليدية والمتزامنة.

---

(٧٥) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ٢٢.

(٧٦) أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ص ٦٣٣.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.

انطلاقاً مما تقدّم، نجد أركون يقف ضدّ الفصل النهائي بين البعد العقلاني والبعد الخيالي، ويرفض بالتالي الرؤية الثنائية الانقسامية التي تقيم التضاد بين هذين البُعدين. هذا ما سنبيّنه في ما يلي عندما سنطرح إشكالية العقلانيات والبينات المخيالية كخطوة أولى، ومن ثم إشكالية العقلانيات والمخيلة الإبداعية العرفانية كخطوة ثانية، في سياق بحثنا حول إشكالية القوى الذهنية الثلاث: العقل والمخيلة والذاكرة.

أ ـ إشكالية العقلانيات والبنيات المخيالية

يشدّد مفكرنا على أن «اللغة الدينية مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني. إنها تغذّي الخيال وتهزّ العاطفة أكثر مما تسجن (أو تحجز) القارئ، في مقولات وتحديدات وقواعد عقلانية»[٧٨]. كنا قد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى معنى كلمة عقل الذي ورد في القرآن، وهو مغاير لمعنى العقل عند أرسطو. هكذا فقد ظهر الاختلاف في تلقّي اللغة الدينية، هناك من يتبع طريق العقل والنُظُم المنطقية الصارمة، وهناك من يتبع طريق القلب والعاطفة والخيال. نجد أن تشابكاً حصل بين العامل الخيالي/والعامل العقلاني يعود تاريخه إلى زمن بعيد. لقد تمكّن العقل لأول مرة، في اليونان الكلاسيكية، من أن يثبت قدرته على مواجهة الأسطورة. لن نطيل الكلام هنا على تاريخ الصراع ما بين العقل/والأسطورة، لكن نود أن نشير إلى أن هذا الصراع ليس حكراً على الفكر العربي الإسلامي وحده، لقد عرفته الحضارات الأخرى.

«إن إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري، في الغرب، تمثّل ردّ فعلٍ على مرحلة الانتصار المتطرّف للعقل التكنيكي ـ المنطقي، والوضعي (في القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن). هكذا يبدو أن زمننا الراهن يمتاز بأنه يعترف، وللمرة الأولى، بالأسطورة كأسطورة، وإدخالها مع كل قيمها الإيجابية (الواقعية) ضمن إطار معرفة تعدّدية»[٧٩]. بما أن الخطاب النبوي ذو بنية شعرية، أصبح من الممكن أن يفهم اليوم كل من يودّ البحث في الفكر الديني كيفية اشتغال هذا الفكر، من دون أن يقع في المواجهة مع العقل المنطقي ـ المركزي وعملية الرفض الاعتباطي التي كانت تواجه كل من يتحدّث عن الأسطورة ودورها في هذا المجال.

---

(٧٨) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ٢٠٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

نلحظ أن مفكرنا ينتقد كلّ من يهمّش في بحثه دور الخيال على حساب تعظيم شأن العقل، ويقصد بخاصة أعمال المستشرقين الذين لم يهتمّوا بدراسة هذا الجانب المهمّ وتحليله. يعتبر أن الخيال له تحديدات عديدة[٨٠] وهو يطابق في أحدها مفهوم الذاكرة عندما يقوم باستحضار صور الأشياء التي كنا قد رأيناها وذلك عن طريق تجسيدها وتحيينها، وأنه بالتالي «ملكة أو وسيلة للتصوّر والمعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من أجل الإدراك والتعبير والكشف المعرفي»[٨١].

لذلك لا يجوز أن نفصل هذه الملكة عن عمل العقل، ونحصر اهتمامنا كما فعل المستشرقون بمفهومَي العقل والعقلانية. إن التطرّف في تطبيق العقلانية الوضعية ـ الذي عرفته أوروبا في القرن التاسع عشر ـ قد رسّخ جهلاً كبيراً في مفهوم الخيال، ما أدّى إلى اعتباره شيئاً مقصوراً على الأدب والحكايات.

نود أن نشير هنا إلى الفرق بين مصطلحين هما: خيال (Imagination) ومتخيّل (Imaginaire)، نظراً إلى الأهمية التي يحتلّها هذا الأخير في فكر أركون. لقد بلور علماء الأنثروبولوجيا، وعلماء التاريخ الحديث مصطلح المتخيّل وهو جديد حقاً. لم يتوصّل بعد أهل الاختصاص إلى تبيان حدوده ووظائفه بشكل دقيق. لقد أرادوا به ردّ فعل على التطرّف المادي الذي وقعت فيه الماركسية في دراسة التاريخ. فالعامل المادي ليس المسؤول وحده عن حركة التاريخ، بل هناك عوامل أخرى كالعامل الرمزي مثلاً، الذي أدّى دوراً مهمّاً في مجتمعات القرون الوسطى، وفي مختلف المجتمعات الزراعية.

إن المتخيّل «هو مجمل التصوّرات المنقولة بواسطة الثقافة. وكانت هذه الثقافة معمّمة شعبياً في الماضي بوساطة الملاحم والشعر والخطاب الديني، وهي اليوم معمّمة شعبياً بواسطة وسائل الإعلام **أولاً** (. . .) ثم بواسطة المدرسة **ثانياً**. وبهذا المعنى يمكن القول، بالطبع، إن لكل فرد ولكل مجتمع متخيّله الخاص المرتبط باللغة المشتركة»[٨٢].

نلحظ هنا أنه لا مفرّ من التحدّث عن المتخيّل والبحث بوظائفه حتى في

---

(٨٠) لمزيد من التفصيل حول تحديدات الخيال التي يذكرها أركون، انظر: أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ٩.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

المجتمعات المعاصرة التي يُظن خطأ أنها همّشت أو قضت على الرمز والمجاز. يتشكّل متخيّل جماعة ما عبر التاريخ، داخل الذاكرة الجماعية أو في الذهن، فتمتدّ جذوره إلى أعماق اللاوعي، وهو يثور ويتحرّك داخل الجماعة كلما تدعو الحاجة. إن المتخيّل ليس شيئاً ثابتاً يعلو على حركة التاريخ، فهو يتبدّل لأنه مرتبط بتطوّر المجتمع وتقدّمه العقلاني. فهناك مثلاً متخيّل إسلامي ضدّ الغرب، ومتخيّل غربي ضد الإسلام. لقد توقّف مفكرنا عند عدائية كل متخيّل تجاه الآخر، وحاول تجاوزها. فالمتخيل يعني في هذه الحالة «جملة الأحكام المسبقة والجبّارة التي يكنّها شعب ما تجاه الشعب الآخر (أو طائفة ما ضدّ الطائفة الأخرى، أو مذهب ما ضدّ المذهب الآخر، أو طبقة ما ضدّ الطبقات الأخرى. . .»[٨٣].

كذلك نجد مفكرنا عندما يفكّك آلية اشتغال العقل الديني يتحدّث باستمرار عن «المتخيّل الديني» الذي يربط كل شيء بالكلام التأسيسي، وهو «مركب (بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية. وهذا يعني أن الصور ما إن تُستبطن بواسطة استذكار اللغة عن ظهر قلب، وبوساطة التكرار الشعائري، حتى تخلع على المتخيّل قدرة دائمة على تمثّل كل الأشياء المحسوسة أو الذهنية المطلوب تصوّرها. وكل ذلك داخل إطار من الرؤيا المتماسكة والمنسجمة»[٨٤].

يمكن أن نلحظ هنا ارتباط المتخيّل باللغة الدينية ذات البنية الأسطورية والمجازية ما يغذّي فاعلية المتخيّل ويدعّمها. لذلك نجد أن المتخيّل أصبح بمثابة مجموعة من العقائد التي يجب إدراكها وتطبيقها لأنها هي الحقيقة التي تعلو على كل نقاش، أو تدخّل يقوم به العقل النقدي المنفتح على المعرفة. هناك تقارب في هذا المجال بين المتخيّل الديني والمتخيّل الاجتماعي الذي هو «عبارة عن تركيبة ديناميكية مؤلّفة من الأفكار ـ القوى والتصوّرات المهيمنة مع دعامات وجودية متكرّرة. وهو يتغذّى من الخطاب الأيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي: أي على القيم المحورية التي تجدّد هويّة كل فئة من الفئات»[٨٥].

---

(٨٣) انظر مقدمة هاشم صالح، في: أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، ص ١٣.

(٨٤) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ١٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١١.

يربط أركون بين المتخيّل الاجتماعي والقوى التي تتصارع في المجتمع من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي[٨٦] عن طريق استخدام الخطاب الأيديولوجي المشحون بالرموز. فكل فئة منافسة في المجتمع تحاول أن تسيطر على الأخرى من خلال فرض رأسمالها الرمزي الذي يؤمّن استمراريتها كعلاقات الزواج والقرابة وقانون الشرف، وهي تغتني به وتحميه كما تحمي رأسمالها المادي. هكذا يمكن أن نرى مدى الأهمية التي يكتسبها المتخيّل في مناهج علوم الإنسان والمجتمع الحديثة، فلم يعد مقبولاً اليوم غضّ النظر عن ذلك، وإهماله بحجّة انتمائه إلى عالم المجاز والرمز.

(١) المجاز والرمز

يقول أركون إن «التاريخ لا تصنعه فقط الأحداث والوقائع التي حصلت بالفعل، وإنما تصنعه أيضاً أحلام البشر وخيالاتهم وطوباوياتهم التي تشكّل بحدّ ذاتها قوة ماديّة تضغط على مسار التاريخ أو تحرّكه»[٨٧].

إن هذا الموقف المعرفي الذي يتّخذه مفكرنا يوضح مدى الأهمية التي يوليها لكل ما هو مرمي في دائرة الحلم والخيال والمجاز، إذ إنه يشكّل قوة ضاغطة في المجتمع، وذلك من خلال الأثر الذي يتركه في نفس الفاعلين الاجتماعيين. من هنا نلمس التأثير الكبير الذي يحدثه الرمز أو العلامة عند كل استخدام للنصوص الدينية. إنه في داخل المجتمع تتمّ عملية تحويل النص إلى مجموعة من الرموز والإشارات الخاصة. لذلك لا يمكن أن نفهم الوحي خارجاً عن إطار المجتمع، كما إنه لا يمكن أن نفهم الإنسان مجرّداً عن مجتمعه.

عندما اتّخذ المسلمون النصوص المقدّسة كوسيط، أو علّة لازمة لكل حكم، فقد أسهموا في زيادة الخلط بين عالمين مختلفين. هناك من جهة عالم الرموز والإشارات التي تحويها النصوص المقدّسة، ومن جهة أخرى العالم المادي المحسوس، عالم الممارسات الاجتماعية ـ التاريخية. إن الأمر زاد صعوبة، لأن

---

(٨٦) إن مصطلح الرأسمال الرمزي قد بلوره عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو (Pierre Bourdieu) في: Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique* (Paris: Minuit, 1980).

عندما درس منطقة القبائل الكبرى في الجزائر، فتبيّن له «أن الإسلام ليس هو العامل الحاسم في المجتمع وإنما هي الطقوس والشعائر السابقة على الإسلام بكثير. وهذا الكلام على كل المناطق ذات الثقافة الشفهية فقط سواء أكانت عربية أم بربرية لا فرق». انظر: أركون، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٨٧) أركون، المصدر نفسه، ص ١٨١.

المسلمين عبر التاريخ، لم يشكّلوا نظرية خاصة بالعلاقة والرمز والإشارة. إن انتصار تيار التفسير الظاهري والحرفي للنصوص ساعد على تهميش كل التفاسير الأخرى، وبخاصة تفسير الغنوصية الباطنية. فضغط الأحداث السياسية قد أدّى إلى تغليب التيار الظاهري، وطمس البنية الرمزية التي يتميّز بها القرآن. «فالمناخ الرمزي الإبداعي الذي أسّسه القرآن، وافتتحه لأول مرة في اللغة العربي، راح يجفّ ويتجمّد عندما تحوّل النص المقدّس إلى قانون أخلاقي وتشريعي صارم. لقد فقد روحه الإبداعية المثيرة لشتّى أنواع الدلالات والمعاني الرمزية»[٨٨].

هنا تكمن نقطة اختلاف جوهرية بين نظرة مفكرنا إلى النص القرآني، وبين نظرة المفسّرين من علماء دين وفقه. فهو لا يعتبر أن الرمز أو المجاز يحطّان من قيمة النص، بل على العكس من ذلك، إنه يرى أن إحدى أهم خصوصيّات هذا النص تكمن في كيفية استخدامه القصص والرمز والمجاز، ولا يجوز بالتالي إهمال البنية الرمزية والاهتمام فقط بما هو عقلاني. لذلك كان لا بدّ من العمل على تأسيس نظرية للرمز من أجل إثبات أن كل أنواع البنى الرمزية تسهم إلى حدّ بعيد في حثّ المجتمع على الانفتاح واسعاً على كل ما هو كوني. ولكنها أيضاً تسهم من جهة أخرى في حصر الجماعة، أو الطائفة، أو المجتمع ضمن صياغات خاصة جداً بالتعبير، وهي تسجنها داخل «أنظمة من ظلال المعاني والدلالات الحافّة[٨٩] المسجّلة في اللغة، والمؤبّدة، فقط، في أوساط مستخدمي هذه اللغة الذين يستطيعون وحدهم العثور على الأصل التاريخي والمعنوي للقيم المرَسْمَلة والموظّفة في الرموز والعلاقات»[٩٠].

هكذا أراد مفكرنا أن يشير إلى العلاقة الكائنة بين التعالي والتاريخية في النص القرآني، وذلك على الصعيد الألسني والسيميائي، في حين أن كلاًّ من اتباع التيار الظاهري، أو التيار الباطني، لا يوافقونه الرأي، لأنهم يرفضون إقامة أي علاقة بين المعاني المتعالية وتجسيدها في مجتمع له رموزه الخاصة وأساليبه

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٨٩) يورد هاشم صالح في سياق تعليقه على مصطلح الدلالات الحافة ما يلي: «يقصد أركون بالدلالات الحافة والمعاني المحيطة ما يُدعى في اللغة الفرنسية بالـ (Connotation). فكل كلمة أو مصطلح له معنى حرفي مباشر أي قاموسي (Dénotation) ومعنى مجازي أو (Connotation) (. . .) والواقع أن العرب الكلاسيكيين كانوا يتحدّثون عن ظلال المعاني بنفس المعنى. فهناك المعنى وظلال المعنى أو إيحاءاته». انظر: أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٠١، الهامش رقم ٢١.

(٩٠) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ١٨١.

في الحياة اليومية. فالمطلق لا يمكن التأمّل فيه بمعزل عن المجتمع بكل أبعاده المادية والسياسية والاقتصادية واللغوية. لقد جاء رجال الدين والفقه فحوّلوا وحوّروا كل ما هو منفتح ومتعالٍ ومطلق في النصوص الدينية، إلى قوالب جامدة وسجنوا فيها الحقيقة المطلقة. إن إلغاء الرمز والمجاز وعلاقتهما بالحياة اليومية للجماعة من شأنه أن يشوّه جمالية النصوص الدينية المفتوحة على المطلق باستمرار.

من هنا صعوبة التعرّف إلى أي مجتمع بشري من دون الأخذ بالاعتبار فحوى كل من المصطلحات التالية: الأسطورة، والرمز، والمجاز، والإشارة، والعلاقة، والخيال، والمتخيّل[٩١]. إن من يريد دراسة المجتمعات العربية الإسلامية بالعمق، ومعرفة بنيتها وكيفية تركيبها، عليه أن يبحث في كيفية تطبيق هذه المصطلحات داخل الحقل الاجتماعي ـ التاريخي. فالنظرة العلمية تميل إلى اعتبار المجاز أمراً غير حقيقي، لا ينتمي إلى الواقع، وليس من الضروري البحث فيه، أو الاعتماد عليه من أجل التعرّف إلى مجتمع معيّن. كذلك إن فلسفة اللغة الكلاسيكية المرتبطة بالمنهج الفلولوجي تعتبر أن المجاز هو قشرة خارجية لا تؤثّر في الناحية المعنوية الرئيسة. فكل كلمة تحيل مباشرة إلى الشيء نفسه، ولكل اسم مسمّى يشير إليه من دون سواه. أما فلسفة اللغة الحديثة التي ترتكز على علم الألسنيات فلا تقرّ بوجود علاقة مباشرة بين الكلمات والأشياء، إنما هناك دائماً وسيط ما. «فالشيء قد يكون له أكثر من اسم في أكثر من لغة، ثم إن الاسم يحيل إلى صورة الشيء في الذهن (أي المرجع) لا إلى الشيء ذاته. وبالتالي فالمجاز لا يمكن أن يحوّل بمثل هذه السهولة إلى لغة أُحادية المعنى أو أُحادية الجانب كما فعل الفقهاء الأرثوذكسيون عندما فسّروا القرآن وحوّلوه إلى قوانين وأحكام وقوالب جامدة وثابتة وجوهرانية. . . وقالوا إن هذا هو المعنى الوحيد، وما عداه باطل»[٩٢].

ينتقد مفكرنا الفلسفة اللغوية الكلاسيكية لأنها قد جعلت نصوص الوحي جواهر اسمية ثابتة ومجمّدة في إطار صياغات لغوية تخصّ نظام العلامات الذي يحكم الآلية اللفظية والمعنويّة للغة العربية.

---

(٩١) نود أن نشير في هذا السياق إلى أن هاشم صالح قد أعاد النظر في ترجمة مصطلح «Imaginaire» فاستبدل لاحقاً كلمة متخيّل بكلمة مخيال، لعل ذلك أصوب لغةً.

(٩٢) انظر تعليق هاشم صالح في: أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٦، الهامش رقم ٤٩.

إن البحث في المجاز يُعتبر اليوم من المسائل الصعبة نظراً إلى عدم وجود نظرية متكاملة تسمح للباحث بأن يتوصّل إلى المنشأ اللغوي الصرف للمعنى ولمكانته الفلسفية. وهي صعبة أيضاً بسبب وقوع التحديدات اللاهوتية التقليدية ـ من قبل اليهود والمسلمين ـ بالخطأ الكبير عندما اعتبرت بشكل مسبق وجود حلّ لمشكلة المجاز والرمز في الخطاب الديني. لذلك نود أن نتوّقف في ما يلي عند تصوّر أركون لكيفية قراءة المجاز، والعجيب المدهش في القرآن، علّنا نوضح أبرز الخطوات المنهجية التي يجب اتخاذها على هذا الصعيد.

(٢) المجاز والعجيب المدهش في الخطاب القرآني

يرى أركون أن الخطاب القرآني يتميّز بصفة تكوينية تفعل وتؤثّر في المؤمن، أي كلما يتلو المؤمن هذا الخطاب يُخلق ويُصاغ وفقاً لتحديداته الخاصة. عند لحظة التلفّظ بالآيات القرآنية وصياغتها اللغوية يتمّ فعل تكوين وخلق المؤمن بشكل منسجم مع ما يحمله النص الغني بالرموز والمعاني. إن هذا الأمر يعود بحسب علماء الألسنيات المعاصرين إلى أن المجاز المستخدم في القرآن والذي يثبّت مادة رمزية غنية «هو مرتبط بالإبداع المعنوي الدائم بقدر ارتباطه بالحدث التاريخي المحسوس الذي أدّى إلى انبثاقه لأول مرة (في الخطاب القرآني، في زمن الرسول)»[٩٣].

من هنا يكتسب المجاز أهمية كبرى، ولذلك كان لا بدّ من الناحية المنهجية الانتباه إلى أن المجاز يبقى حياً فاعلاً في النفوس طالما هو قادر على أن يجسّد المطابقة بين البعد المتعالي والواقع التاريخي الذي يتكرّر عبر الزمن. إن هذه المطابقة التي يقوم بها الرمز تجعل المؤمن يختبر بعمق العلاقة الوسائطية عينها التي تربط بين ذروة التعالي والكون المحسوس الذي يحيط بالمؤمن. تبرز هنا فاعلية الشحنة الروحية التي ينقلها المجاز وذلك منذ لحظة انبثاق الوحي. يصرّ مفكرنا على الإشارة إلى أهمية دور الوساطة الذي يقوم به المجاز لكي يصل ما بين الوجود المادي والتجربة الماورائية. ويؤكّد في هذا المجال أن وظيفة الابتكار المعنوي التي يؤدّيها المجاز «تمكّننا من فهم الصراعات والتوترات التي أثرت في التفاسير الإسلامية بكل أنواعها: من صوفية، وتيولوجية كلامية (أصول الدين)، وقانونية (أصول الفقه، الشريعة).

---

(٩٣) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ٢٥.

كما إن فرضية المجاز الوسائطي (. . .) هذه تمكننا من تجاوز المتضادات الثنائية العتيقة بين الظاهريين والباطنيين»[٩٤].

إن التفسير الذي قدّمه الفقهاء، للمجاز لم يعد مقبولاً لأنه يُحجِّم هذا الأخير في دور محدود يكمن في إضفاء التعالي على الواقع المحسوس، وتسهيل الهروب من التاريخ الأرضي والارتفاع نحو عالم الحق، وتجميل الأسلوب الأدبي. فالتركيبة المجازية للنص القرآني هي أبعد من ذلك، لأنها تقوم على تحريك الحياة والوجود ككل انطلاقاً من الإمكانات الجمالية والغنية التي تحويها اللغة. يجب ألاّ يهمل الباحث هذه التركيبة لأنها رافقت النبي في تجربته التاريخية، كما رافقت أيضاً الأحداث التأسيسية لجماعة المؤمنين الأولى، واليوم تترك الأثر الكبير في نفوس المؤمنين من خلال تحسّس وإدراك العجيب المدهش.

إن العجيب المدهش كما يظهر في القرآن هو نوع من تجلّي العقل المتعالي الذي لا يمكن لأحد أن يسبر أغواره، من هنا تنبع وظيفته الكبرى التي لا يمكن الإحاطة بها. إن المؤمن عندما يترك كلام الله الحي والخالق يخترقه حتى الأعماق، نجده يتفاعل بكليته مع هذا الوجود، فيصل إلى الاندهاش والانبهار. «هكذا نرى كيف أن القرآن يؤسّس علاقة تحسّس وعي أو إدراك ـ وعي (Rapport Perception-Conscience) مبنيّة على قبول العجيب المدهش: أي الجميل والخيّر واللانهائي بصفته مكاناً أو فضاءً لانبثاق الشخص الإلهي»[٩٥]. كذلك من الملاحظ أن الإنسان كلما غرق في التفكير بالعالم وما فيه من ظواهر محسوسة، أدرك عجز عقله ومدى قصوره عن الإحاطة بكل ما من حوله. إن هذا الأمر يولّد حالة من الانفعال الماورائي في الوسط الفلسفي، ويؤدّي إلى الانكباب على البحث عن فرضيات جديدة في المجال العلمي. من هنا نرى أن المؤمن يطيب له التمتّع بتأمّل الحكمة اللامتناهية التي تسيطر على النظام العجيب للكون.

يشير أركون إلى أن الفكر اللاهوتي الأرثوذكسي في المسيحية كما في الإسلام، وعقلانية النخبة، قد صنّفا العجيب المدهش أو الساحر الخلاّب في خانة العقائد الخرافية والأدب الشعبي، أي في درجة ثقافية دونية تخصّ الأطفال

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٩٥) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ١٩١.

والشعوب «المتخلّفة». لقد بلور الفكر المسيحي مصطلح الخارق للطبيعة (le surnaturel) لكي يقطع مع هذا المفهوم للعجيب المدهش، وليرتفع إلى عقلانية متماسكة في الإيمان، وليتوصل إلى وقائع لا علاقة لها بالمجرى الطبيعي للأمور. أما الفكر الإسلامي، وضمن الخط نفسه، فهو يستخدم مفهوم الأمور الإلهية أو أمر الله ليدلّ إلى «واقعية أنطولوجية» لا يمكن أن ينقضها أحد.

يحدّد مفكرنا هذه الواقعية الأنطولوجية في الإيمان بعفو الله والوحي، والمعجزات. . . إلخ. باعتبارها وقائع حقيقية لا يمكن التوصّل إلى ضبطها عن طريق الحواس، كما إنها لا تفسّر انطلاقاً من قانون السببية، فهي صحيحة وحقيقية أكثر من المعطيات الطبيعية. من هنا نلحظ رفض الفكر الديني التحدّث عن العجيب المدهش أو الساحر الخلاّب، ويرميه في دائرة المستحيل التفكير فيه.

لقد أصرّ أركون في أكثر من موضع، على طرح مسألة الممكن التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه، واللامفكّر فيه، في سبيل الكشف عن أشكال التسلّط التي مارسها العقل الأرثوذكسي في الفكر العربي ـ الإسلامي. إن هذه المفاهيم الثلاثة بقيت مجهولة من قِبل الفكر الإسلامي، كما إن علم الاستشراق لم يبحث فيها. سوف نتوقّف عندها نظراً إلى أهميتها قبل أن نعرض منهج تحليل الحكايات في القرآن.

أراد مفكرنا أن يغني تاريخ الفكر الإسلامي عندما طرح هذه المفاهيم الثلاثة، وذلك عن طريق تسليط الضوء على الرهانات المعرفية والثقافية والأيديولوجية التي تظهر في أثناء صراع التيارات الكثيرة التي استبعدها، والمحرّمات التي وضعها. إنه يريد أن ينشّط الفكر الإسلامي المعاصر من خلال كشف كل الحدود التي شيّدها وسجن نفسه خلفها، عندما أدّعى أنه يملك الحقيقة الوحيدة. يرى «أن الممكن التفكير فيه (le pensable) بالنسبة إلى أمة لغوية ما في فترة ما هو الشيء الذي يمكن إيضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفّر في تلك الفترة»[٩٦]. بتعبير آخر، إن ما هو ممكن التفكير فيه يشكّل ذلك المجال الذي يسمح للعقل بأن يشتغل داخله ولا يجوز تخطّيه. إنه يتضمن كل ما يقرّه التراث الرسمي المقدّس ويضفي عليه الطابع المقدّس من خلال استخدام رهبة النصوص التأسيسية والسلف الصالح ومختلف الشخصيات الكبرى المتّخذة باعتبارها أنموذجاً مثالياً والتي يجب أن يعود المؤمن إليها ويعيش عليها.

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

انطلاقاً من هذا التعريف نستطيع أن نفهم ما هو مستحيل التفكير فيه (l'impensable)، أي «ما هو مستحيل إيضاحه في الفترة ذاتها والبيئة الاجتماعية ـ الثقافية ذاتها، وذلك إما بسبب محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاص بالنظام الاجتماعي ـ الثقافي الموجود. وإما بسبب أن الذات المتكلّمة (المؤلّف) كانت قد تمثّلت على هيئة رقابة ذاتية للإكراهات المتجسّدة بالأيديولوجيا المسيطرة (. . .)، وإما أخيراً بسبب أن توتر الفكر يصل إلى منطقة ما يستعصي على الوصف والتحديد ومنطقة الكثافة التي لا يمكن سبرها للكائن. . .»[٩٧].

يعطي أركون أمثلة عديدة على المستحيل التفكير به، نكتفي بذكر ثلاثة منها. هناك مفهوم الوحدانية أو الإيمان بالإله الواحد الذي كان من المستحيل التفكير به في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. لقد اعتُبر القرآن مخرّباً في هذه البيئة الوثنية، والنبيّ مهدّماً لعقائد الآباء في ذلك الزمن. أما دراسة العجيب المدهش في القرآن، والبنية المجازية للخطاب القرآني، فتعتبر اليوم من المسائل المستحيل التفكير بها، أو اللامفكّر بها. هناك أيضاً مفهوما الانتقاء والذاكرة الأسطورية ـ التاريخية اللذان استبعدهما التراث وأدخلهما في دائرة اللامفكر به، لأنه إذا ما بُحث فيهما سيتمّ الكشف عن كل ما حاول التراث إخفاءه.

هكذا راحت دائرة اللامفكر به ـ أو المستحيل التفكير به، أو اللامقال ـ تتسّع يوماً بعد يوم، حتى بلغت في المرحلة المعاصرة أوجها، إذ إنه في المرحلة الكلاسيكية من تاريخ العقل الإسلامي كانت هناك أمور كثيرة تُبحث من خلال المناظرات الفكرية التي نفتقدها اليوم. إن منهج مفكرنا يهتمّ إلى حدّ بعيد بكل ما هو محذوف ومنسي ومهمل ومهمّش، بقدر ما يهتمّ بالقمم وبالمكشوف والمسموح التفكير فيه. نشير إلى أنه عندما استخدم مصطلحي المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه حاول أن يظهر محدودية كل مفكّر، أو اختصاص عملي، أو فئة اجتماعية، أو ثقافة بشرية مهما علا شأنها. «بمعنى أن لكل ثقافة منطقة مسموح التفكير فيها/ومنطقة أخرى ممنوع التفكير فيها، وهناك حدود عازلة تفصل بين كلتا المنطقتين. وقل الأمر نفسه عن مفكّر ما. فالمفكّر مهما علا شأنه تظل له حدود لا يتخطّاها، وهي حدود لا واعية في

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

معظم الأحيان. وينعكس ذلك كلّه على اللغة (أو المصطلحات، أو المفردات) التي يستخدمها المفكّر»[٩٨].

يظهر واضحاً هنا أيضاً تأثّر أركون بمناهج علوم الإنسان والمجتمع التي ترفض أي ادّعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة والرأي المستقيم، وتُخضع كل حكم لمجهر النقد والتفكيك. إن من يطبّق المنهج التاريخي، سوف يدخل كل حدث في التاريخ، وكل ما هو في التاريخ يصبح نسبياً، يتأثّر بشروط بيئيّة ودينيّة وثقافيّة وسياسيّة ولغويّة محدّدة.

من هنا يمكن أن نفهم الخط الذي يربط مختلف نصوص مفكرنا. كل ما يحلّله يُخضعه للتاريخية ويفكّكه ليكشف عمّا هو مخفيّ فيه. لذلك عندما درس النصوص الدينية الإسلامية، وبخاصة القرآن، توقّف عند البنية القصصية للنص وحاول أن يرسم منهج تحليلها.

إن من يبحث في القرآن تستوقفه حكايات عديدة، بعضها يطول ليتوزّع على أكثر من سورة، كقصة النبيّ موسى مثلاً، وردت في ٢٧ سورة، وغيرها. إن مجموع هذه النصوص يتطلّب منهجاً خاصاً بالتعاطي معه.

كمرحلة **أولى**، يجب تطبيق النقد التاريخي الذي من شأنه أن يحدّد مختلف «أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس»[٩٩]. يقصد أركون هنا، أنه من الضروري الكشف عن عملية الأسطرة، أو إضفاء الطابع المتعالي، على الأحداث المحسوسة التي حصلت في الواقع، وذلك من أجل تصعيدها.

أما المرحلة **الثانية** من دراسة القصص في القرآن فهي تكمن في تطبيق التحليل البنيوي لإبراز كيف أن القرآن يبلور، كما يفعل الفكر الأسطوري، «شكلاً ومعنىً جديداً، أي عملاً متكاملاً، مجهّزاً بطريقة استخدام وأسلوبية خاصة في اللغة العربية»[١٠٠]. بمعنى أن بنية الخطاب القرآني مرتبطة بأساليب اللغة العربية، وبخاصة كيفية استخدام المجاز.

إن هاتين الخطوتين المنهجيتين مهمّتان، إذ إن الواحدة منهما تكمّل

---

(٩٨) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٩١.

(٩٩) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ٢٠٣.

(١٠٠) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٠٣.

الأخرى. من الضروري أن يعرف الباحث مدى تشظّي الأساطير التي أعيد استخدامها، لكي يتمكّن من أن يطلق حكماً دقيقاً على كيفية ربط الخطاب القرآني ما بين الأسطورة والتاريخ، وما بين العجيب المدهش والأحداث الواقعية التي حصلت فعلاً.

يشير أركون إلى أن هذا المنهج صعب جداً، ويتطلّب صبراً طويلاً وهو يحاول في هذا المجال أن يسهّل الطريق. يريد أن يلفت انتباه الباحث إلى أن تمثّل قصص الأنبياء بشكل صحيح، يحتاج «من قِبل وعي المؤمن إلى علاقة (إدراك ـ وعي) مشابهة لتلك العلاقة التي تتطلّبها كل الحكايات الأسطورية من أجل التصديق بها»[١٠١]. فالمؤمن هنا ليس مجرّد مستمع لحكاية مسلّية، فهو ينخرط بكل وعيه بما يسمعه. لقد أصبح جزءاً لا يمكن فصله عن «بنية تمثيلية ثابتة» يشكّل الله فيها المحور الأساس، فهو المرسِل والمرسل إليه في آن. إنه يرسل الكلام والأحداث فيتحدّد بذلك تاريخ النجاة، وترسل إليه طاعة المؤمنين وفقاً للميثاق.

كذلك يبرز دور الأنبياء في هذه البنية التمثيلية كمساعدين لعمل الله، ودور فرعون باعتباره أنموذجاً للشرّ المطلق والكفر بالميثاق. أما البشر فهم الذين ترسل إليهم النعم الإلهية ويرسلون هم الطاعة والشكر لله. إن البحث في هذه البنية التمثيلية القصصية ضروري، لأنها تؤمّن اللحمة العميقة التي تربط كل الأحداث بشكل مستمر ولأنها «توجّه الإدراك والإحساس بهذه الأحداث وذلك بدعمها لحيوية (. . .) الأمة المختارة لكي تشهد على الحضور الفعّال للكائن المطلق (. . .) وتمنع من انحطاط التاريخ الإلهي وتحوّله إلى مجرد تاريخ دنيوي»[١٠٢].

يلحظ مفكرنا أنه كلّما يظهر نبي في التاريخ تتسارع أحداث «الدراما الخلاصية». فقصص الأنبياء تكشف عن توتر ما بين تاريخين: **الأول** أنموذجي، مثالي يتوجّه نحو الآخرة، **والثاني** دنيوي فارغ مطبوع بقوى الشرّ الموقّتة. وما التذكير بنضال الأنبياء وما يحقّقون من انتصارات في مواجهة الشعوب الكافرة، إلا تنشيطاً للزمن المطلق التأسيسي في حالاته الأنموذجية القصوى. من هنا يأتي دور الوعي عند المؤمن لكي يتمكّن من إدراك هذه القيمة الأنموذجية لتاريخ النجاة. فعليه أن يخترق المجال الرمزي لمفاهيم عديدة كالحياة والموت والأمل

---

(١٠١) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ٢٠٣.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

واليأس، أي عليه أن يتجاوز الفصل المعهود ما بين الواقعي والخيالي، والتاريخي والأسطوري. لذلك «إن «قصص» الأنبياء الواردة في القرآن لا تقترح فقط مجرد نماذج أخلاقية ينبغي أن تقلّد وتحتذى وإنما تقوّي الرؤيا الأخروية وتتوجّه إلى وعيٍ مفتوح على العجيب المدهش ومتقبّل له ومنغمسٍ فيه»(١٠٣).

هكذا يمكن القول إن أثر الخطاب القرآني ما زال فاعلاً عبر القرون، وهو يترك في قلب المؤمن آثاراً نفسية عميقة تجعله مؤهلاً لأن يستقبل العجيب المدهش ويتقبّله في وعيه، فيستخدمه كدعامة ضرورية في كل تجربة يخوضها في الانفتاح على عالم الكائن والكينونة. لذلك يبدو مهماً جداً الدور الذي يؤديه العجيب المدهش في القرآن، إذ يشكّل الفضاء الحيوي حيث ينمو الوعي الديني ويحيا وينتعش. لقد بات من الصعب جداً اليوم، بعد ازدهار علم الأنثروبولوجيا والاهتمام بالأدب الشفهي، أن نجرّد الوعي الديني من مفهوم العجيب المدهش، على الرغم من معارضة رجال الدين الذين يحتقرون هذا المفهوم. من هنا يأتي إصرار مفكرنا على التحديد النسبي للعجيب المدهش وللعقل معاً، وهو يعتقد أن هذه النسبية تبدو واضحة في القرآن. لقد ركّز في تحليله على أن «مفهوم العقل غير موجود في القرآن كما سيحصل لاحقاً بعد إدخال الفكر الإغريقي على الساحة العربية ـ الإسلامية»(١٠٤). وما القراءة الإسلامية المعهودة للقرآن والتي تؤكّد استخدام العقل بالمعنى الأرسطي إلا مغالطة تاريخية، لم يعد مقبولاً الاعتماد عليها أو الاكتفاء بها.

لقد التزم أركون بإعادة قراءة القرآن مستخدماً كل ما يقدّمه علم الألسنيات من معطيات وإشكاليات حديثة، مطبّقاً منهجية البحث التاريخي الذي ينفتح على العلوم الأخرى كافة. قدّم لنا من خلال أبحاثه مثالاً تطبيقياً عن الأبحاث التي قام بها من خلال اتخاذه العجيب المدهش كمنطلق له. وهو يرى «أن تطبيق هذا المفهوم على القرآن يعطي مردوداً ضخماً إذا جاز التعبير، ويتيح لنا الانخراط في إعادة قراءة القرآن من جديد. وكل ذلك سوف يمكّننا من القيام بردّ فعل ضدّ تراث طويل جداً من تفسير القرآن وقراءته، هذا التفسير المغموس بوعي ديني كامل، وعي فوق تاريخي أو يتجاوز التاريخ»(١٠٥).

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢١١.

نلحظ هنا أن مفكرنا لم يكتفِ فقط بشقّ الطريق وبالحديث عن ضرورة استخدام المناهج الحديثة، وتقديم المقترحات المفيدة، إنما نجده ينخرط فعلياً في تطبيق ما نادى به، ما يكسب مشروعه صدقية أكثر وفاعلية أكبر. لقد بدأ بالعمل وهو يعي تماماً حاجته إلى من يلتزم معه نظراً إلى ضخامة المشروع واتساع حقل العمل، بخاصة في ما يتعلّق بتحليل القرآن على مستوى المفردات التي يستخدمها، وعلى مستوى صياغته الأدبية، لكي يتمّ الكشف عن كيفية تشكيل الوعي الديني. إنه يريد من خلال أبحاثه أن يطرح مشكلة حاسمة بالنسبة إلى الفكر الإسلامي المعاصر، إنها: «تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحدّدة»[١٠٦]. ويريد أيضاً أن يتجاوز الكثير من الصراعات والتوترات التي عرفها التاريخ البشري، بخاصة التوتّر ما بين العقل/ والأسطورة، وما أنتجته من تضاد في الفكر الإسلامي بين المعنى الظاهري والمعنى الباطني، أو بين المدارس القانونية التي التزمت بحرفية القانون وبين المدارس الصوفية التي انفتحت على مختلف التعابير المجازية. فهناك دائماً إشكالية قائمة بين العقلانية المركزية الصارمة من جهة، والتركيبات الرمزية للخيال والمتخيّل.

ب ـ إشكالية العقلانيات والمخيّلة الإبداعية العرفانية

أردنا ان نتوقف هنا عند هذه الإشكالية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي لأنه بات من الضروري، على صعيد المنهج النقدي، أن نعيد النظر في تحديد مفهومَي العقل واللاعقل.

لقد عملت الأنثروبولوجيا الدينية على تحقيق هذه الخطوة المنهجية من خلال دراسة إشكالية المقدّس/ والدنيوي في المجتمعات البدائية، ومقارنتها مع الإشكالية عينها في المجتمعات الحديثة والمعاصرة. نشير في هذا السياق إلى أن أركون قد تأثّر بقوة بالأنثروبولوجيا الدينية، فهو على الرغم من تبنّيه أطروحات الحداثة، وتشديده على أهمية العقل لا يُنكر دور اللاعقل، أو هذا النمط الآخر من العقلانية الذي عرفه الفكر الإسلامي مطلقاً عليه اسم التصوّف. إنه يختلف هنا مع الجابري الذي، كما سنرى في القسم الثاني، اعتبر أن الفكر الصوفي العرفاني علامة واضحة على استقالة العقل العربي، وغرقه في ضبابية الفكر

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

الهرمسي والشطح البعيد عن نظم البرهان وقوانينه. كذلك نود أن نشير إلى أنه لا يمكن البحث في الفكر الإسلامي من دون التوقّف عند الصوفية كتيار فكري وضع معجماً لغوياً وتقنياً خاصاً، وأنتج خطاباً مميّزاً عمّا سواه من التيارات، يحمل في طيّاته نظريات متفرّدة، كما أوجد أسلوبه في ممارسة الحياة الدينية من خلال الشعائر والاحتفالات التي يندمج فيها الجسد والروح فيسهمان في تجسيد الحقائق الروحية.

يحدّد أركون التصوّف قائلاً: «إن التصوّف، في مقصده النهائي والأعمق، يمثّل أولاً التجربة المعاشة نتيجة اللقاء الحميمي والتوحيدي بين المؤمن والإله الشخصي (. . .). وهذه التجربة محلّلة وموضّحة بواسطة محاسبة الضمير وعودة الصوفي إلى ذاته. والتجربة التي تحظى بالتأمّل على هذا النحو (. . .)، ثم توضع كتابة تغذّي المريد الذي ينخرط في السلوك الصوفيّ تحت إمرة شيخٍ ما»[١٠٧].

نلحظ هنا التركيز على العلاقة الفردية التي يقيمها المريد بينه وبين الكائن المطلق، وهي علاقة تستوجب الكثير من الانفتاح على كل ما يؤمّن اللقاء باللامتناهي، ما يفسّر الصراع الذي نشأ بين الملتزمين بحرفية النص والمنادين بالغوص إلى العمق من أجل اكتشاف الحق. لذلك اضطُهد الكثير من اتباع التصوّف على يد السلطة المركزية الصارمة التي تدّعي أنها تمتلك الحقيقة وتحارب باسم العقلانية.

يربط مفكرنا بين نشأة الصوفية وتطورها في المجتمعات الإسلامية وبين إشكالية السلطات الغالبة والجماعات المهمّشة والمغلوبة على أمرها. يريد أن يبرز البعد الاجتماعي والسياسي للصوفية من أجل توضيح أسباب التوترات التي سبّبها متصوّفة كبار داخل المجتمع. نذكر الحلاّج الذي أعدم عام ٩٢٢م كمثال في هذا المجال. إن أهم مشجّعي الصوفية والأكثر حماسة لمبادئها، هم المسحوقون والمنبوذون من الناس الذين لم يتمكّنوا من اختراق الطبقة الميسورة في المجتمع والانتماء إليها، والذين صُنّفوا في خانة المعارضين. إنه يعطي هنا تفسيراً اجتماعياً لنشأة الحركات الصوفية، وهو يريد أن يبدّل بذلك النظرة السائدة التي تعتبر أن الصوفية حركة خارج الزمان والمكان، بعيدة عن كل مشروطية اجتماعية أو اقتصادية. إنه ينتقد الاتجاه المثالي والجوهراني الذي

---

(١٠٧) أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ١٥٧.

يعتمد الثبوتية، وقد سيطر على معظم الباحثين في الفكر الإسلامي. هكذا ارتبطت الصوفية بالطبقات الكادحة، وتطورت هذه العلاقة إلى أن وصلت إلى درجة الارتباط بالمرابطين أو الأولياء الصالحين، وبسكان القرى الذين خرجوا عن نطاق السلطة المركزية، كما حصل في المغرب الكبير.

لقد أصبحت الصوفية في القرن التاسع عشر «حركة إخوانية متنوعة جداً، وشهدت المنافسات بين القبائل والعشائر التي راحت تعبّر عن نفسها في طقوس واحتفالات مختلفة تميّز كل إخوانية أو طريقة من بقية الطرق الأخرى. وقد راحت الطرق الصوفية تجهد في محاولة اكتساب الرفعة والشأن والمكانة السياسية والأنصار عن طريق إرسال المبشرين المرابطين إلى كل أنحاء العالم الإسلامي بعد تدريبهم مسبقاً في زاوية صوفية مرتبطة بشيخ مؤسّس»[١٠٨].

يريد أركون أن يربط بين تدهور الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة الانحطاط وبين انتصار الحركات الصوفية وانتشارها الكبير بعد القرن الثالث عشر في مختلف أرجاء العالم الإسلامي. لكنه لا يريد من خلال ذلك أن يحقّر الصوفية كاتّجاه روحي سام، أو كدافع للاتحاد بالمطلق اللامتناهي. يمكن أن نلحظ بوضوح هنا الفرق بيْن ما ابتدأت به الحركة الصوفية وما انتهت إليه. إن أسماء مثل الحلاّج والمحاسبي والجنيد وغيرهم لمعت في تاريخ الفكر الإسلامي، وأعمالهم ما زالت تفرض نفسها حتى اليوم على الذين يبحثون في علم النفس الديني. يورد مفكرنا في هذا السياق رأي لويس ماسينيون في أعمال الحلاّج: «لقد بذل الحلاّج كل جهده لمطابقة العقيدة مع الفلسفة الإغريقية، وذلك ارتكازاً على قواعد التجريد الصوفي وكان بذلك رائداً وسابقاً للغزالي»[١٠٩]. كما نذكر أيضاً ما توصّل إليه ابن عربي في مسيرته الصوفية عندما أتى بنظرية وحدة الوجود حيث بلور موقفه من الوعي وعلاقته بالزمن وبعالم الأشياء.

إن ما حصل في ما بعد عند ازدهار الحركات المرابطة، والتنافس على كسب ثقة الناس، قد أدّى إلى تبديل مسار الصوفية. تجدر الإشارة هنا إلى أن الغرب الذي افتتح المجتمعات الإسلامية إبّان القرن التاسع عشر، قد اكتشف هذه الناحية من الإسلام، أي الإسلام المرابطي القائم على عبادة الأولياء

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

الصالحين، وعلى نشر التقديس في كل زاوية، فأساء الحكم عليه. هكذا فقد تغذّى المتخيّل الغربي وكوّن صورة خيالية عن الإسلام. فالمستعمر الأوروبي الذي تمرّس بالحداثة وبالفكر الوضعي شكّل صورة سلبية عن الدين الإسلامي، لأنه اكتفى بما صادف من طرق وتكايا وزوايا، ولم يقصد أن يتعرّف إلى هذا الدين والفكر الذي نتج منه في المرحلة الكلاسيكية. لقد راحت الاتهامات الغربية تطلق عشوائياً، فنُعت الإسلام، والمسلمون، والفكر الإسلامي بالتواكل والخمول والتقوقع والجمود والاستسلام لما هو «مكتوب». لا شك في أن هذه الأحكام المسبقة قد لاقت رواجاً في أوروبا وترسّخت بسرعة في الوعي الجماعي.

أراد مفكرنا من خلال أبحاثه أن يغيّر هذه النظرة، ويبرز خطأ هذه الأحكام المسبقة، فانتقد مراراً تشكّل المتخيّل الغربي عن الإسلام، كما انتقد أيضاً تشكّل المتخيّل الإسلامي عن الغرب، فالاستبعاد متبادل. كما إنه شاء أن يلفت المجتمعات الإسلامية المعاصرة إلى عدم وجود أي إنتاج لاهوتي أو صوفي يساوي ما قد أُنتج سابقاً في مرحلة الإسلام الكلاسيكي. لم يعد مقبولاً اليوم العودة إلى التجارب والشهادات القديمة التي كانت تتضمّن نزعة نحو التعالي كانت قد اخترقت مختلف المجالات الاجتماعية والثقافية، لأنها لا تكفي وحدها. لذلك لم يعد ممكناً في أي مجتمع أن تستند علاقة الإنسان المعاصر بالألوهة إلى «الرأسمال الرمزي القديم، ومعنى العجيب المدهش، والمناخ الأسطوري السابق، والمقدرة على الافتتان والسحر. فكل هذه الأشياء انتهت أو دُمّرت ليس فقط من قبل محيطنا المشكّل من الباطون والأسمنت المسلّح والمعامل والمساكن الشعبية، وإنما المشكّل أعمق من قِبل الأسطورة ذات الأصل العلماني والجمهوري التي حلّت في مجتمعاتنا محل الأديان التقليدية»[١١٠].

لقد أردنا أن نتوقف في سياق بحثنا في نقد العقل العربي الإسلامي عند إشكالية العقلانيات والمخيّلة الإبداعية العرفانية، من أجل إبراز إشكالية الباطن/ والظاهر التي سيطرت طويلاً على الفكر العربي الإسلامي. يعالج أركون هذه المسألة انطلاقاً من العلاقة التي تربط اللغة بالفكر. فهو يعتبر أن المفسّرين الكلاسيكيين الذين أقاموا التضاد بين المُقال/ واللامُقال في الآيات القرآنية، أو بين الآيات المحكمات/ والآيات المتشابهات، لم تكن لديهم نظرية متكاملة

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٦١.

حول الروابط ما بين اللغة والفكر، تدرس بشكل مناسب المجاز والكناية. كذلك لم يكونوا قادرين على فهم الأسطورة كـ «مفتاح لنمط خاص من أنماط المعرفة»، ولم يكن لديهم تصوّر للرمز والعلاقة كعنصرين أساسَيْن للدلالة، في كل نظام سيميائي، وبخاصة في نظام الخطاب الديني الغني بمضمونه والذي يولّد أنظمة دلالية كثيرة.

إن المفسّرين الكلاسيكيين كانوا يفتقدون كل مكتسبات علم السيميائيات والألسنيات الحديثة، أي لم يكونوا قادرين على فهم الدور الذي تقوم به، من خلال الخطاب الديني، كل الأدوات البلاغية والألسنية أو السيميائية، من أجل تشكيل المعنى والدلالة. إن هذا الأمر لا يعني أنهم لم يعرفوا المجاز والكناية والمثل والقصة، ولم يستخدموها، إنما المقصود أنهم لم يغوصوا في عمق الدور الذي تقوم به كل هذه الأدوات في سبيل تشكيل المعنى. حتى إن المحدّثين بالكاد ابتدأوا يكتشفون «الوظيفة المؤسّسة للمعنى، هذه الوظيفة التي يشتمل عليها المجاز، والرمز، والأسطورة، وذلك بالترابط مع تشكيل المتخيّل والحلقات التاريخية المتحوّلة للمعنى. فالمعنى لم يعد ثابتاً أو راسخاً أبدياً في التعالي، وإنما أصبح خاضعاً لولادة تدميرية مستمرة. أصبح المعنى مولّداً بواسطة الإبداعية المعنوية وإبداعية الذات الإنسانية في ظلّ تأثير الحاجيات الوجودية الجديدة. بالتالي، فإن ذلك يقود بالضرورة إلى تدمير الدلالات السابقة والمعنى السابق وتحوّلها وتجاوزها»[١١١].

من البيّن هنا أن أركون يريد أن يتجاوز التضاد ما بين المعنى الظاهر/ والمعنى الباطن كما رسّخه المفسّرون القدماء، إذ لم يعد مقبولاً اليوم التغاضي عن مكتسبات علم الألسنيات الحديثة والسيميائيات، والاكتفاء بما قد توصّل إليه المفسّرون سابقاً. فالمتصوّفة ركّزوا على المعنى الباطن والمُضمَر الذي لا يمكن التوصّل إليه إلا عن طريق التصوّف، بينما نجد اليوم طرقاً أخرى بدأت تتفتّح من أجل سبر أغوار المعنى، مثل دراسة البنية العميقة والبنية السطحية في كل لغة بشرية، أو دراسة الخطاب الضمني والخطاب الصريح.

يبرز الفرق جلياً بين منهج مفكرنا في مقاربة إشكالية الباطن/ الظاهر من جهة، وبين منهج الاستشراق ومنهج الإسلام التقليدي من جهة أخرى.

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

فالمستشرقون والمفسّرون التقليديون يطرحون المشكلة من باب المووروث، أي إن هناك صراعاً بين اتجاه يغلّب المعنى الظاهري ويتمسّك بحرفيّته، واتجاهات أخرى تحبّ التقيّة وتمارسها، فتعلن غير ما تبطّن كلما دعت الحاجة إلى ذلك. لا بدّ أن نذكّر هنا بإشكالية السلطات الغالبة والجماعات المهمّشة، فالعقل الأرثوذكسي كان يرمي في دائرة البدعة كل ما تنتجه العقول الأخرى، ويضطهده وينكّل بأصحابه، ما اضطرّ هؤلاء إلى إخفاء آرائهم. فالأرثوذكسية المنتصرة، كانت تعتبر أنها هي وحدها تمتلك الحقيقة، وكل ما سواها في ضلال، لذلك كانت تعمل على تحقير وتهميش واضطهاد الرأي المنافس، لأنها هي الأصح والباقي بدع وزندقات. هكذا فقد أُلصقت صفة الباطنية على الجماعات المهمّشة الخائفة من بطش السلطات الغالبة، على الرغم من أن الباطنية ليست من طبيعتها ولا من جوهرها. مرّ الزمن على هذا التقسيم، من دون الأخذ بالاعتبار منشأه التاريخي والاجتماعي والسياسي، وأصبح التقسيم الظاهر/الباطن يتّخذ صفة شاملة تتجاوز التاريخ والشروط التاريخية.

أراد أركون أن يموضع إشكالية الباطن/الظاهر ضمن السياق العام لتاريخ الفكر بمجمله، وذلك كما فعل ميشيل فوكو في دراسته لتاريخ الفكر الفرنسي والأوروبي. إن هذه الإشكالية تمثّل في الإسلام نوعاً من استمرارية الصراع الطويل الذي بدأ مع الفكر اليوناني بين الأسطورة/والعقل، أو بين الخيالي/والعقلاني. هناك أصلٌ لغوي لهذه الإشكالية أيضاً، إذ إن لكل نص معنى حرفياً ظاهرياً وآخر مجازياً باطنياً. وما تصوير الصراع بين السنّة والشيعة على أساس أنه صراع بين أهل الظاهر وأهل الباطن إلا حكم سطحي ومتسرّع لأن مقولة الظاهر/الباطن تخترق الاثنين معاً. إنه على الرغم من سيطرة مقولة المعنى الظاهري على الاتجاه السنّي والمعنى الباطني على الاتجاه الشيعي، نجد مفكرين كثراً قد خرجوا عن هذه القاعدة. فابن عربي، المتصوّف السنّي قد غرق في فكره الباطني ولم يشأ التوقّف عند ظاهر النص.

نود أن نشير إلى أن مفكرنا تخطّى المزدوجة الثنائية التي تفصل فصلاً نهائياً بين الظاهر/والباطن، أو بين السنّة/والشيعة، وهو يعتبر أن القرآن يحوي دلالات ومعاني احتمالية موجّهة إلى الجميع، وهي تستطيع أن تولّد تيارات عقيدية مختلفة بل متناقضة لدى الفئات التي تتعاطى مع النص. كذلك يرى أن مقاربة الصراع السُنّي/الشيعي من الناحية الإبستمولوجية، أي من ناحية البنية المعرفية لدى الطرفين، تكشف لنا الحنين إلى الأصول، وبأن الفريقين يدافعان

ويبحثان عن الميراث الديني نفسه. كما يلحظ أن البنية اللغوية التي هي أساس الخطاب، واحدة عند الطرفين، فالخطابان مرتبطان بقواعد اللغة العربية ومعاني مفرداتها. كما إن المبادئ والأوليات التي توجّه المناقشات السنية/الشيعية، تدعّم التوافق، نظراً إلى اعتماد المنهجيات نفسها في الخطاب المستخدم. إن الفريقين مثلاً يستندان إلى سيادة القرآن والسنّة اللذين هما محور النقاش، ويشكلان بالتالي «السيادة العليا أو المشروعية العليا المطلقة» في الإسلام.

الأصل إذاً واحد، يستند إليه كل فريق ليرسّخ يقينيّاته، ويسوّغ أحكامه بشكل قاطع. يصرّ الاثنان معاً على أهمية وضرورة توحيد الوعي الإسلامي الذي لا يمكن أن يتمّ إلا عن طريق التحوّل الكامل للشيعة إلى المذهب السنّي، أو للسنّة إلى المذهب الشيعي. يرفض أركون الدخول في متاهات الصراع الدائر بين الظاهر/والباطن، إنه يفكّك الخطابين الناتجين منه ليغوص في عمق البنية المعرفية ويكشف عن آلية اشتغال العقل.

إن الفصل النهائي ما بين الاثنين غير مقبول لأنه بعيد عن الواقع وهو يدعو إلى الخروج من التصور التقليدي لهذه المسألة. نذكر في هذا السياق أن هاشم صالح يأسف من «أن التصوّر التقليدي لهذه المشكلة الفلسفية الكبرى لا يزال مسيطراً على الثقافة العربية المعاصرة. فهي مرتبطة بأحكام سلبية مسبقة سرعان ما تُستنفَر تجاه المعنى الباطني والباطنيين. والواقع أن كل الناس باطنيون وظاهريون في الوقت ذاته. وهذا ما يمكن أن نتحقّق منه من خلال التجربة اليومية للناس أثناء احتكاكنا بهم»[١١٢].

بعد أن توقّفنا عند إشكالية القوى الذهنية بجزئيها: إشكالية العقلانيات والبنيات المخيالية، وإشكالية العقلانيات والمخيّلة الإبداعية العرفانية، يمكن أن نستنتج مع مفكرنا «أن ما ندعوه «بالعقل» لا يمارس فعله أبداً بشكل مستقل، على عكس ما أوهَمنا بذلك تاريخ طويل من الفلسفة واللاهوت في الغرب الأوروبي كما في الإسلام. العقل يمارس فعله ودوره دائماً على علاقة مع الخيال والمتخيّل»[١١٣]. من هنا إن أي محاولة للفصل أو لإقامة المواجهة ما بين العقلاني/والخيالي هي تشويه وطمس للحقيقة. هناك تداخل وتشابك في ما بينهما، ولا يمكن أن نجد أي مجتمع في العالم، مهما كان وضعياً ومادياً،

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٧، الهامش رقم ١١٧.

(١١٣) أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ص ٢٦.

يمارس آليته من دون تشكيل متخيّل ما. حتى النظام الجمهوري له متخيّل خاص به، يذكر أركون مثالاً على ذلك النظام الجمهوري الفرنسي الذي شكّل متخيّلاً حول العلمانية مستبدلاً به المتخيّل الكاثوليكي والملكي السابق.

اليوم ومع تقدّم المعرفة العلمية أصبح مفهوم العقلاني ومفهوم المتخيّل يحيطان بتعريفين أكثر مرونة ووظيفتين أكثر واقعية في الإنتاج المعرفي. لقد بدأنا نشهد تخلّي العقل عن سيادته المطلقة واعترافه بقسط من التخيّل الذي يدخل في ممارسته الصارمة، بخاصة في مجال علوم الإنسان والمجتمع. يرى أركون أنه «حين نعترف بأن العقلاني والتخيّل وجهان مرتبطان، وفي توتر تربوي في كل فعل معرفي يقوده الفكر، فنحن نتحرّر من الفكر الثنائي الذي طالما عارض بين الفكر والخيال، بين العقل والأسطورة، بين التصوّر والاستعارة، بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، بين الصواب والخطأ، بين الخير والشر، بين العقل والإيمان، بين العلم والدين، بين العقائد الحقيقية والخرافات (. . .)»[(١١٤)].

مع تطور علوم الإنسان والمجتمع أصبحت الأسطورة تعني نمطاً خصوصياً في التعبير عن الواقع، وهي نوع من التصوّر والتحقّق الروحي الذي عرفته مختلف المجتمعات القديمة. وما إعادة الاعتبار للبعد الأسطوري إلا وسيلة أساسية تسهم في التوصّل إلى المضمون الواقعي لوعي القرون الوسطى بكليّته، وهو أيضاً وسيلة تؤمّن التواصل ما بين فكر القدماء والفكر الحديث من خلال البحث عن معنى الوجود البشري.

هكذا نجد مفكرنا يرفض الفكر الثنائي وينتقد كل عقل يدّعي الهيمنة على الحقيقة، أكان العقل الإسلامي، أم العقل الوضعي. فكل عقل عقيدي يفرض يقينيّاته كصاحب سيادة على الآخرين وينتج تخيّلاً للعقلانية يوظّفه في الخطاب السياسي أو في الخطاب الديني وفقاً للظروف الاجتماعية والثقافية. يريد أن يكشف عن آلية اشتغال العقل العربي الإسلامي انطلاقاً من المنهجيات الحديثة، لذلك لم نجده يهمّش ما أنتجته الجماعات المضطهدة، والمستبعدة، كما إنه لم يحتقر العقل الشفهي. انتقد العقل الأرثوذكسي وأشار إلى نقاط ضعفه. لم يتعاطَ مع النص القرآني انطلاقاً من المنهج التقليدي في التفسير بل سخّر كل ما اكتسبه من علوم الإنسان والمجتمع في سبيل بلورة قراءة جديدة أكثر انفتاحاً على

---

(١١٤) أركون، **نافذة على الإسلام**، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

المعنى. أشار إلى عجز الفكر العربي الإسلامي عن دراسة التاريخ بأدقّ تفاصيله، وعن التعاطي مع الواقع بكل أبعاده المادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والقانونية. لقد بقي هذا الفكر «عاجزاً عن التمييز بين التاريخ/والأسطورة التي لا تزال تتحكّم بالوعي تحت اسم الدين، أو القومية، أو العروبة، أو الأصالة، أو الاشتراكية. . . إلخ (. . .). هذه الأدلجة المفرطة للدين أو هذا الوعي الخاطئ بالأشياء وللأشياء هو ما نشهده أمام أعيننا اليوم»[١١٥].

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن منهج أركون النقدي لم يطاول فقط العقل الديني والخطابات التي أنتجها، إنما أفرَدَ حيّزاً واسعاً أيضاً لنقد الحداثة والتطرّف في تطبيق العقلانية والوضعية، كما سبق أن أشرنا في دراستنا هذه. لكن ما نود أن نتوقّف عنده تالياً هو قراءة مفكرنا لعقل ما بعد الحداثة، أو لما يفضّل أن يسمّيه بالعقل الاستطلاعي أو العقل المنبثق، باعتبار أن هذا الأخير قد انبثق عن الحداثة موجّهاً إليها ملاحظات نقدية عديدة. كيف يربط أركون بين الحداثة وما بعدها؟ وما هي قراءته للعقل الاستطلاعي أو المنبثق؟ وما علاقة كل ذلك بمشروعه: نقد العقل الإسلامي؟

رابعاً: العقل المنبثق، ركيزة المنهج الأركوني

يرى أركون أن سبينوزا (Spinoza) وديكارت (Descartes) قد عملا على تحرير العقل الفلسفي من سلطة العقل اللاهوتي المسيحي في الغرب. إنه منذ ذلك الحين، أي منذ القرن السابع عشر راحت أوروبا تتفوّق على العالم الإسلامي، وبدأت عملية تحرير الروح والعقل تتحقّق تدريجياً. لذلك كان إسهام هذين المفكرَين لا يُقدّر بثمن، «لقد أعطيا الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية بعد أن انتزعاها من براثن العقل اللاهوتي القروسطي (. . .) بالطبع ليسا هما وحدهما من فعل ذلك، وإنما كان الجيل الذي تلاهما أيضاً، أي جيل فولتير وديدرو وروسو والموسوعيين وكانط والإنكليز من قبل. . .»[١١٦].

إن الاستقلالية الذاتية التي يتحدّث عنها أركون تعني قيام الذات البشرية ببلورة الأخلاق وقواعد السلوك، وتنظيم المجتمع بمبادرة خاصة منها، لأن التشريع أمراً بات يعني البشر وحدهم. إن هذه الاستقلالية لم تكن ممكنة في

(١١٥) أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ص ٦٣٦ ـ ٦٣٧.
(١١٦) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٣١٦.

العصور السابقة، لأن الإنسان لم يكن يجرؤ قبلاً على أن يستقلّ عن المعيارية الخارجية عليه، والتي هيمنت عليه طوال قرون عديدة. من هنا، فإن مكانة العقل تبّدلت عمّا كانت عليه في العصور الوسطى. إن هذه العقلانية الجديدة قد أسهمت في تفوّق الغرب على باقي الشعوب، وفي الانتقال من مرحلة العقل اللاهوتي للقرون الوسطى إلى مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي. لكن عقل الحداثة هذا بقي يؤمن بإمكانية وجود أصول ثابتة ونهائية للعقل، ما جعله يرتكز على اليقينيّات المطلقة، الأمر الذي دفع المفكرين في أوروبا بنقد عقل الحداثة الذي دخل في أزمة، سواء على الصعيد المعرفي، أم على الصعيد الأخلاقي، أم غيرهما. من هنا تمّ الانتقال من مرحلة العقل اليقيني المطلق إلى مرحلة العقل النسبي أم النقدي الذي يهتمّ بالعودة إلى نفسه لتصحيح مساره عندما يلزم الأمر. إن الفرق الوحيد الذي يراه أركون بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة يكمن في أن هذا الأخير يدرك أنه عندما يقوم ببلورة معارف جديدة لن يتوصّل إلى الحقيقة المطلقة، إنما إلى حقائق نسبية وموقتة. بينما كان سبينوزا وديكارت يعتقدان بأن العقل قادر على بلوغ الحقائق المطلقة واليقينية.

ليس كل ما أتت به الحداثة يجب أن يُقبل برمّته بخاصة في ما يتعلّق بالأخلاق، لأن هناك قلقاً كبيراً في مجتمعات الحداثة من جرّاء الفوضى التي خلّفتها مثلاً علوم الحياة. لقد بات البحث عن ضوابط أخلاقية تحكم مسيرة العلم أمراً مُلحّاً، «لهذا السبب أصبح المفكرون في أوروبا يشعرون بالحاجة للتحدّث عن مكانة الشخص البشري، والرسالة الروحية للكائن الإنساني، والقيم العليا التي تؤسّس أخلاقية الاقتناع وأخلاقية المسؤولية. وهنا يمكن أن نجد أشياء كثيرة في القرآن والتوراة والأناجيل، ويمكن أن نبني عليها. فالبعد الروحي العالي المستوى غاب عن أفق الحداثة التكنولوجية التي أخذت تعامل الإنسان وكأنه شيء من جملة أشياء أخرى. عنا تكمن إحدى نواقص الحداثة الأساسية»[١١٧].

نلحظ هنا بوضوح أن مفكرنا، على الرغم من إعجابه الشديد بعقل الحداثة، وتعمّقه بالإيجابيات التي أنتجها، فهو يترك مسافة نقدية تفصله عن هذا العقل، وتسمح له بالإشارة إلى الأزمات التي أدّى إليها، بخاصة على الصعيد الأخلاقي. إنه لم يتنكر البتة لما قد أنجزه «عقل التنوير» الذي أسّس الحداثة، فهو الذي شرّع الآفاق أمام الفكر لكنه ما لبث أن هجرها من دون أن

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

يستغرق بالكشف عن هذه الآفاق. لذلك نجد العقل اللاهوتي في الغرب يحاول أن يستعيد بعض ما فقده منذ مائتي عام نتيجة الحداثة التي حجّمت سلطته. يعمل العقل اللاهوتي المسيحي على استرجاع صدقيته في جوّ تغمره أزمة فكرية عامة، بسبب ما تتخبّط فيه الحداثة «التكنولوجية ـ المصرفية». إن هذه الأخيرة قد قامت بتهميش مجموعة من الأنبياء والقديسين وعلماء اللاهوت والفلاسفة وأهل الفن والشعر الذين أعطوا البشرية في الماضي أفضل ما عندهم، وذلك على حساب الاهتمام بالاقتصاد والسيطرة على الطبيعة واستغلالها.

إذا كانت الأديان والفلسفات قد علّمت في السابق أن الإنسان هو روحٌ قبل أي شيء، فإن هذا التعليم قد تمّ تحريفه عن المعنى الأوّلي، فتحوّل بذلك إلى روحانية بالية، أو «أنطولوجيا تجريدية»، أو إلى نوع من اللاهوت يرتكز على القمع وممارسة التفكير المغلق في أطر محدّدة. لذلك جاء عصر التنوير لنقد هذا الانحراف الذي تعرّض له الدين بمبادئه وتعاليمه. لكن هذا الانحراف اللاهوتي، بالنسبة إلى أركون، لا يقلّ خطراً عن الانحرافات التي لحقت بالحداثة، ففي الحالتين هناك خطر على طبيعة الإنسان الحقيقية.

إنه بات من الضروري إذاً تسليط الضوء على ما يجب أن تقوم به الحداثة باعتبارها مشروعاً إنسانياً. عليها «أن تصحّح إرادة المعرفة الهادفة إلى السيطرة والاستغلال والهيمنة (. . .) عن طريق الإدخال الفعلي، أي الفلسفي والقانوني، لحقوق الروح في حقوق الإنسان. فقد تحوّلت هذه الأخيرة إلى مصطلح مُؤَدْلَج أكثر من اللزوم، بل ومستهلك وفاقد لروحه»[١١٨]. إننا نجد هنا عدم انحياز مفكرنا إلى كل ما أنتجته الحداثة على الرغم من مناداته المستمرّة بتطبيقها في مجال التراث، وعمله الدؤوب على نقد العقل الإسلامي بخاصة. فهو ينتقد التراث الديني كما تراث الحداثة الغربية في سبيل التوصّل إلى عقلٍ آخر يتجاوز العقل اللاهوتي وعقل التنوير على حدّ سواء. إنه يرفض التحدّث عن عقل ما بعد الحداثة، إذ لم تتمّ بلورته بعد بشكل جيد، وهو يُسهم في سجن الفكر داخل المسار التاريخي الخطي المستقيم الذي افتتحته الحداثة الأوروبية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. لذلك يقترح أركون استخدام مصطلح «العقل الاستطلاعي» أو «العقل المنبثق»، لأن مصطلح «ما بعد الحداثة» لا يصحّ من الناحية التاريخية ولا الاجتماعية ولا الفلسفية، فهو يوحي

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

بأنه قد تمّ تجاوز الحداثة، والمفكرون هم الآن في صدد عمل كل شيء وكأنه مغاير جذرياً عن الذي توصّلت إليه الحداثة. إن ما بعد الحداثة هو استمرار لها، لأنها مشروع غير مُنجز نهائياً لغاية الآن.

عندما يتحدّث أركون عن «العقل المنبثق» فهو يعني تحديداً العقل الذي يصرّح بمواقفه المعرفية طارحاً إياها للبحث والمناظرة. إنه يهتم بما لا يمكن التفكير فيه، وبما لم يتمّ التفكير فيه إبّان المرحلة التي بحث فيها، لكي يحدّد بعد ذاك هذه المرحلة معرفياً، إذ إن لكل مرحلة مرحلة تاريخية محدوديتها الفكرية. ثم إنه يعني «بالعقل المنبثق» ذلك العقل الذي يهتمّ بالشمولية لكي يحيط قدر الإمكان بمجمل الموضوعات التي عالجها العلماء في الفترة التاريخية التي يدرسها، ويطّلع بالتالي على المصادر العلمية باللغات الأجنبية التي من شأنها أن تسلّط مزيداً من الضوء على موضوع البحث. إن في ذلك خطوة منهجية منافية لكل ما هو تقوقع في فلسفة واحدة، والتشبّث باتجاه واحد، ولغة معيّنة.

يشير مفكرنا إلى «أن العقل المنبثق حديثاً يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات (Le conflit des interpretations) بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى لو كانت وجيهة ومفيدة»[١١٩]. إننا نرى في ذلك دعوة واضحة إلى الانفتاح، وتوسيع الأفق المعرفي، وعدم التحيّز لعقلانية ما ضدّ أخرى، وذلك بهدف الخروج من السياج العقيدي المغلق والتحرّر من تصنيف الأمم بين ناجية وهالكة. إن «العقل المنبثق» يعتمد على منهج المقارنة بين مختلف التأويلات والعقلانيات من أجل استخراج مكامن الخلاف ورهان التنازع، وتقويم قبول الناس لها أو رفضها، وتتبّع نجاحها أو فشلها في الحقبات اللاحقة أو البيئات الأخرى.

يشدّد أركون على أمر مهم يتعلّق بقاعدةٍ تحكم عمل «العقل المنبثق» ألا وهي «استحالة التأصيل»، أي أن هذا العقل عندما يحاول أن يؤصّل حكماً ما يرى أن الأصول المؤصّلة تحتاج هي أيضاً إلى التحقيق والتأصيل، فيتابع بحثه حتى يكتشف تاريخية كل تأصيل. يعمل هذا العقل على عدم السقوط مرة أخرى في الخطأ الذي يسعى إلى الخروج منه، أي تشكيل منظومة معرفية تؤصّل الحقيقة وتسجن الفكر داخل السياج العقيدي المغلق. من هنا جاء رفضه للمقاربة الأُحادية الجانب وتبنّيه

---

(١١٩) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ١٤.

للمقاربة التي تعتمد التعدّد والانفتاح. فهو «يحرص على ممارسة الفكر المعقّد (Complexe) لأنه يحترم تعقيد الواقع ويتبنّاه. ويذهب في ذلك إلى تجريب الفكر الافتراضي (la pensée virtuelle) لكي يفسح المجال لكل أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات»[١٢٠]. إن الفكر المعقّد الذي يتحدّث عنه النص هنا لا يعني تبنّي التعقيد وإهمال التبسيط أو الانشغال بالتفكيك بدلاً من إعادة البناء، أو الغوص في مجالات البنيات المعرفية والمفاهيم المجرّدة من دون الاهتمام بتلقين المعلومات الأساسية بأسلوب يفهمه القرّاء. إن «العقل المنبثق» الذي يعمل أركون على توظيفه في أبحاثه يسهم بجدية في تطبيق المنهج النقدي التفكيكي على التراث، أي على كل ما تمّ تأصيله في الماضي، وعلى ما يتمّ تأصيله في الحاضر أيضاً من أجل تقليد الموروث غير المفكك. إنه يهدف من خلال ذلك إلى تحرير الفكر العربي الإسلامي المعاصر من كل اتّهام عقيم، واحتجاج فارغ، وجدل باطل مرتكز على البنيات العقيدية الموروثة، وعلى الثنائيات المتناقضة التي أسرت التفكير الأنطولوجي ـ اللاهوتي ـ المنطقي (Onto-théo-logique)، والتفكير التاريخي المتعالي (Historico-transcendantale)، والتفكير اللاهوتي ـ السياسي (Théologie-politique).

إن توظيف «العقل المنبثق» لا يعني التخلّي عن الموروث أو حذفه أو تهميش دوره التاريخي، إنما يشرّع الأبواب على أكثر من قراءة، ويفتح آفاقاً جديدة للمعرفة. يميّز مفكرنا في هذا السياق بين ما يعمل من أجله «العقل المنبثق»، وبين ما تمّ إنتاجه من خطابات متطرّفة في العودة إلى التراث أو في التزام مبادئ الحداثة وعقل التنوير، قائلاً: «شتّان ما بين المشروع الاستقرائي الاكتشافي الحفري التقديري الإنصافي المستنطق للمسكوت عنه والمزيل لأنواع التلبيس والحجاب، الذي يعمل من أجله العقل المنبثق، وبين الخطابات الأيديولوجية الأصولوية والعلمانوية والشعبوية والقوموية والخصوصوية والإيمانوية والتاريخوية وغيرها من البنيات الطاغية على جميع المجتمعات المعاصرة، حتى أصبح المتقدّمون والمتأخّرون والغالبون والمغلوبون والأغنياء والمحرومون يعانون جميعاً الفوضى الدلالية أو المعنوية المنتشرة»[١٢١].

إننا نلحظ في هذا النص أن العقل الجديد الذي يتوقّف عنده مفكرنا يتّخذ

---

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٦.

مسافة متساوية في مختلف السياجات العقيدية المغلقة سواء في مجال الدين أم في مجال الدنيا. بصياغة أخرى، إن منهج «العقل المنبثق» أو «العقل الاستطلاعي» يجب أن يُطبّق على تراث الإسلام كما على تراث الحداثة الأوروبية. الذي بات هو الآخر بحاجة إلى تفكيك بعد أن تراكم على نفسه طيلة قرنين من الزمن.

يشير أركون إلى أن الأوروبيين الذين قطعوا مراحل الحداثة بمجملها لم يستنفدوها لغاية الآن. فالدولة عندهم قد أخذت مكان الدين، ولم يتمكّن العقل بعد من الحصول على استقلاليته التامة، إذ لا يزال أمامهم عمل كثير في سبيل اكتمال الحداثة. كما إن العقل الأوروبي قد انحرف عن مساره في بعض الأحيان لكي يؤدّي إلى كوارث عالمية، كالحرب التي خاضها هتلر الذي يمثّل برأي مفكرنا واحداً من الانحرافات التي خلّفها عقل التنوير. لقد أصبح العقل أداة قمعٍ وإرهاب متخلّياً عن دوره كأداة تحرير، فانقلب بذلك إلى نقيضه.

كما يمكن التوقّف عند انحرافٍ آخر طاول البيئة، فتلوّثُ الهواء والمياه والتربة، وجنون البقر، وغير ذلك من الآفات التي باتت تهدّد الحياة على الأرض بجدّية، كلها جاءت نتيجة تحوّل «العقل التنويري والإنساني الحر إلى عقل أدواتي، انتهازي، رأسمالي، بارد. إنه «عقل» يهدف إلى الربح والفائدة بأي شكل وبأقصى سرعة ممكنة، ويضرب عرض الحائط بصحة الناس أو بالمصلحة العامة (. . .) هذا الانحراف الخطير الذي لحق بالعقل الغربي هو الذي يتعرّض للنقد الشديد على يد مدرسة فرانكفورت وميشيل فوكو ويورغين هابرماس وآلان تورين وغيرهم كثيرين»[(١٢٢)].

كذلك ينتقد مفكرنا موقف الحداثة الأوروبية من الدين، لأنها ترفض كل ما هو ديني باعتباره بالياً وقديماً، إن في ذلك بتراً للتاريخ الروحي والثقافي للبشرية، وكأن الإنسان يسلخ نفسه عن ماضيه، فالأديان تقدّم له غنىً روحياً وثقافياً إذا أتقن كيفية قراءة تجربتها التاريخية. من هنا نجد أركون يؤكّد أهمية البعد الروحي عندما يدرس الإسلام، مثلما يشدّد على البعدين الثقافي والفلسفي يشير إلى أن الحركات المتطرّفة في تطبيق الحداثة غالباً ما تتجاهل هذا البعد الروحي لكي تركّز على البعد الأيديولوجي والعنيف للدين. «لقد شُوّه الدين باسم الدين، كما

---

(١٢٢) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٣٢١.

دُمّر العقل باسم العقل. . . ولكن ينبغي أن نعيد الأمور إلى نصابها ونطهّر الدين والعقل مما لحق بهما من انحراف أو استخدام مشوّه وخاطئ»[١٢٣].

تجدر الإشارة هنا إلى أن نقد العقل عند مفكرنا لا يعني البتة التخلّي عن العقل، إنما تصويب مساره وتوسيع آفاقه وجعله أقرب من الإنسانية وأقل أنانية. إنه يعني أيضاً الخروج من ردّ الفعل العنيف ضدّ الدين الذي عرفته أوروبا في القرن التاسع عشر أو قبله، كنتيجة للقمع الذي مارسه اللاهوت في القرون الوسطى. لقد بات من الممكن إرساء علاقة جديدة مع الدين بعيدة عن القيود الفكرية. إن التجربة البشرية للإلهي هي تجربة ترتقي بالإنسان نحو المطلق، لأنها تحثه على شعور يحمله في داخله بالتعالي. لذلك لا يجوز التخلّي عن هذه البذور الإيجابية التي يزرعها الدين كما فعلت «الوضعية الاختزالية» التي سادت في الغرب.

من هنا نجد مفكرنا يدعو إلى إعادة قراءة الحداثة رافضاً التحدّث عن القطع معها والقول بعقل ما بعد الحداثة، لأن ذلك من باب الوهم. إنما يجب إكمال مشروع الحداثة، إذ إن هناك شيئاً ما يود أن ينبثق، من دون أن نعرف ما هو تحديداً على الرغم من ظهور بعض ملامحه في مجال الفنون والفلسفة والعلوم الاجتماعية وعلم الحياة، كما يتجلّى أيضاً في مجال السياسة (تحقيق الوحدة الأوروبية مثلاً).

يشير أركون في هذا السياق إلى بعض الذين يدعون بإلحاح إلى ما بعد الحداثة، وهم يريدون فعلياً القضاء عليها، وسحق الطاقة التحرّرية التي فجّرتها، لأنهم يهدفون إلى تصفية الحسابات مع الحداثة من أجل العودة إلى ما قبلها. إنه يقصد بهذا البعض اليمين المتطرّف والمحافظ المنتشر في أوروبا بعامة، وفي ألمانيا وفرنسا بخاصة. لذلك نود أن نذكّر هنا بأن نقد مفكرنا للحداثة، وتوقّفه عند ما يفضّل أن يسمّيه بـ «العقل المنبثق» ليس من باب القضاء على الحداثة، كما اليمين المحافظ، إنما من أجل توسيع آفاق العقل وإغناء قراءة التجربة البشرية في مختلف الميادين. لا نريد أن نكرّر هنا كم من مرّة ألقى الضوء على التصوّر الجديد الذي أدخلته الحداثة للوضع البشري وذلك بالقياس إلى التصوّر اللاهوتي. لقد قامت الحداثة بتحرير الإنسان من القوى المتعالية لكي تضعه في صلب التاريخ المحسوس. إن هذا التغيير العميق لم يتمّ

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

بشكل كامل في الثقافات البشرية، وحتى الأوروبية منها، فكم بالحري في الثقافة العربية الإسلامية التي لم تتجاوز بعد المرحلة الأولى من الحداثة. لم يخض العرب والمسلمون لغاية الآن «المعارك التنويرية» التي قام بها الأوروبيون خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بهدف إنجاز الاستقلال الكامل للعقل قياساً إلى لاهوت القرون الوسطى.

يؤكّد مفكرنا أنه من الجهة العربية الإسلامية هناك حاجة ماسّة إلى الدفاع عن مكتسبات عقل عصر التنوير الإيجابية، بخاصة في الوضع الراهن حيث تزداد الدعوات للرجوع إلى الوراء. فعقل التنوير قد أسهم في تحرير العقل من هيمنة اللاهوت العقيدي. كذلك يشدّد على ضرورة القيام بقراءة نقدية لعقل التنوير بهدف التمييز بين سلبياته وإيجابياته، لكي يتمكّن المفكرون العرب والمسلمون من استخلاص الدروس المسبقة والاحتفاظ بما هو إيجابي. ويشير أيضاً إلى محدودية عقل التنوير على الرغم من عظمته، فهو ليس مطلقاً كما كان يرى العديد من المفكرين. هناك بعض المثقفين ينادون بنقد التراث أو حتى التخلّي عنه بشكل كامل من دون أن يكترثوا لما قد ينتج من ذلك من رهانات كبرى. لذلك يقول أركون: «أنا اعتقد أننا نخسر كثيراً إذا لم نرفق عملية النقد هذه بجردٍ فلسفي وجردٍ لاهوتي أيضاً. بمعنى ينبغي تقديم بديل ذي مصداقية وإلا فإن الناس لن يتخلّوا عن الماضي بمثل هذه السهولة»[١٢٤].

ينتقد مفكرنا عملية إزالة التراث أو التخلي عنه التي يطالب بها بعض المثقفين بسبب الضغط المتزايد الذي تمارسه الأيديولوجيا التراثية من الناحية السياسية على هؤلاء المثقفين. فهو يرى أنه من غير الممكن التخلّص من «ماضوية التراث» التي تجبر الناس على الرجوع إلى الوراء إلا من خلال التأهّب من أجل الدخول في معركة داخلية مع التراث. إن مجرّد التصريح بالرغبة في التخلّي عن التراث واتّباع الحداثة أمر غير كافٍ، لا يؤدّي إلى بلوغ الهدف. يتوقّف أركون هنا لكي يشير إلى أهمية التراث، وإلى أن التخلّص منه بشكل كلّي ضرب من الوهم بإمكانه أن يقضي على بُعد نفسي مهم لدى البشر، ألا وهو الأمل، فيقول: «إن هناك عدّة وظائف للتراث وليست كلها سلبية. فهو يقدّم أفق الأمل لملايين البشر المحرومين من كل شيء. وبما أنك لا تستطيع أن تنقذهم مادياً فإنه لا يحقّ لك أن تمنعهم من التعلّق بتراثهم لأنه يشكّل خشبة

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

الخلاص الوحيدة التي تبقّت لهم (. . .)يُضاف إلى ذلك أن التراث هو الحضن الدافئ والذاكرة الجماعية العميقة، ولا ينبغي الاستهتار به بأي شكل ولكن ينبغي إخضاعه للدراسة العلمية، وهذا أعظم احترام يُقدّم له»[١٢٥].

يمكن أن نلحظ في هذا السياق تجنّب مفكرنا الوقوع في أي مغالاة، فهو ضدّ التطرّف في تطبيق النقد، كما إنه ضدّ التطرّف في الخضوع للتراث. هناك مسافة ضرورية يجب أن تفصل بين المثقّف وموضوع بحثه من جهة، وبينه وبين المناهج التي اقتنع بها واستخدمها في أبحاثه، من جهة أخرى. كذلك نود أن نشير إلى الهاجس الإنساني الذي يتبيّن لنا بوضوح في مختلف كتاباته، إنه حريص جداً على المحافظة على كل ما هو إنساني، حتى في أكثر الأمور انتماءً إلى الجذرية والدقّة العلمية، نجده ينهمّ باستمرار بالبعد الإنساني للوجود البشري. فالتراث يبقى مهمّاً طالما أنه يشكّل جسرَ عبورٍ نحو ما هو أفضل لدى الملايين من المعذّبين والمحرومين في المجتمعات العربية والإسلامية.

نود أن نشير في ختام هذا المبحث المتعلّق بنقد الحداثة كما ورد لدى محمد أركون إلى أن ما أراد أن يسمّيه بالعقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي، هو خلاصة مشروعه النقدي. إن مجمل الشروط التي وضعها على العقل الذي انبثق من الحداثة ليست سوى خلاصة الخطوات المنهجية التي قام وما زال يقوم بها في مختلف أبحاثه. يمكن أن نقرأ جليّاً مدى انخراط مفكرنا بالحداثة، واستفادته من مكتسباتها، من دون التخلّي عن التراث أو إنكار أهميته أو رميه في دائرة اللامفكر فيه. إن ما يطالب به من تطبيق للمناهج الحديثة، ومن نقدٍ لعقل التنوير، هو ما يقوم بتطبيقه فعلاً من خلال ما ينجزه من مؤلّفات ودراسات ومحاضرات، فهو لا يوفّر مناسبة إلا ويطرح فيها همّه المعرفي ومشروعه النقدي، مقرونين بالنماذج التطبيقية التي اشتغل عليها[١٢٦]. فالنظر عنده مقرون بالعمل، إنه مقتنع، كما يبدو لنا، بضرورة التمرّس بعقل الحداثة

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(١٢٦) نرغب في الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من تمرّس محمد أركون في مناهج علوم الإنسان والمجتمع، ومن إصراره على المطالبة بتطبيقها في الفكر الإسلامي، فهو لم يكتفِ بفعل الكلام أو التنظير فقط إنما قام بتطبيق هذه المناهج في العديد من مؤلفاته، نذكر على سبيل المثال قراءته سورتي الفاتحة والكهف في: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١). كما طَبّق هذه المناهج في قراءته لكل من مسكويه والتوحيدي، انظر: أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**.

من دون الاكتفاء به، إنما عليه السعي إلى مكتسباته التي فتحت مجالات معرفية عديدة، ووفّرت مقاربات كثيرة، يتمّ الانتقال في ما يلي إلى مجال التطبيق الفعلي على نصوص التراث.

استنتاجات

نحرص على أن ننهي هذا الفصل بالإشارة إلى أن مشروع نقد العقل الإسلامي كما قدّمه محمد أركون يتطلّب تضافر جهود حثيثة من قِبل أهل الاختصاص، بالإضافة إلى مناخ معرفيٍ ملائم تنمو فيه روح البحث العلمي المجرّد، فضلاً عن الدعم الماديّ اللازم من أجل توفير سائر الأدوات الضرورية لتحقيق هذا المشروع. لا يمكن أن ننكر أهمية ما قام به مفكرنا في هذا المجال، سواء على صعيد زحزحة المفاهيم القديمة، أم شقّ طرق منهجية جديدة، أم إدخال مفاهيم حديثة على الفكر العربي الإسلامي، أم العمل على توسيع دائرة المفكر فيه، لكن ذلك يبقى غير كافٍ بسبب كثافة طبقات التراث المتراكم عبر السنين من جهة، وكثرة المناهج الجديدة وتعدّد أدوات الحفر والبحث من جهة أخرى، بالإضافة إلى أن أهم ما أنتجه عقل الحداثة لم يُنقل بعد إلى اللغة العربية. لذلك يبقى السؤال مطروحاً في النهاية حول: ما إمكانية تحقيق مثل هذا المشروع الضخم الذي عرضنا أهم خطواته في سياق الفصل الثاني، علماً أن أجزاء، لا بل حقبات تاريخية واسعة لا زالت طيّ الكتمان، نظراً إلى فقدان الشواهد والمخطوطات العائدة إليها؟

إن ما يعيق تحقيق مشروع نقد العقل العربي الإسلامي في نظرنا ـ بالإضافة إلى ما ذكرناه ـ يكمن في غياب الهمّ المعرفي عن الساحة العربية في الوقت الراهن، وذلك لأسباب عدّة، أبرزها انشغال الأكثرية بالهمّ السياسي، والتنظير المستفيض إلى حدّ اللغو ـ سواء على محطات البث المرئي والمسموع، أم على الصفحات المطبوعة ـ في سبيل تعبئة الجماهير، وتسجيل مواقف هي أقرب إلى الملاحم الأسطورية منها إلى الواقع المأزوم. إن العديد من الطاقات الكامنة في الوطن العربي تُهدر يومياً من دون التنبّه إلى ما هو مُلحٌّ أو ضروري. لقد باتت عملية التمرّس في الأمور المعرفية مهمّة مستبعدة لأنها تخصّ ـ كما يُعتقد ـ الطبقات البرجوازية التي تتمتّع بنوع من الحرية الفكرية والمادية.

هناك أمور أكثر إلحاحاً تفرض نفسها على الكثيرين، كهمّ تحرير الأرض مثلاً، وتوفير لقمة العيش، وغير ذلك من الهموم الاقتصادية. إن إنجاز المشروع

نقد العقل الإسلامي بات يقارب الحُلُم أكثر من الواقع الملموس. إننا نستعين بهذا التصريح المعبّر لمفكرنا، لكي نشير إلى أن الهدف الذي ينشده يلامس الحُلُم والترجّي، نجده يعي صعوبة الوضع ولكن من دون أن يغرق في التشاؤم المكبّل، فهو يقول في سياق وصفه للعقل الذي يسعى إلى ترسيخ بنيته ما يلي: «إن العقل الذي نحلم بظهوره هو عقل تعدّدي، متعدّد الأقطاب، متحرّك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأمّلي، ذو خيال واسع، شمولي. إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحيّة حالياً (أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة)»[١٢٧].

من البيّن هنا أن أركون يبتغي تحقيق المزيد في مجال العقل العربي الإسلامي، لكن استخدامه لفعل «نحلم» معبّر للغاية في نظرنا، إذ إن في ذلك إشارة واضحة إلى صعوبة إنجاز مشروعه، ووعيه للحواجز التي تعيق تقدّم المسار النقدي. إن هذه الصفات المتتالية التي يطلقها على العقل الذي يسعى إليه، والمهمّات التي يحيطه بها، تجعل من المشروع الأركوني حلماً كبيراً يتطلّب تضافر جهود عديدة من أجل تحقيقه، إن في الزمن المنظور أو حتى في الزمن البعيد. لكن، يبقى الحُلم أمراً جائزاً في عالم الفكر والفلسفة والبحث الرصين.

إن إزميل النقد في يد مفكرنا لم يتوقّف فقط عند العقل النظري إنما طاول أيضاً العقل العملي ببعدَيه السياسي والأخلاقي. لقد أنتج الفكر الإسلامي في مجال السياسة نمطاً خاصاً من الخطاب سوف نتوقف عند كيفية قراءة أركون له في الفصل التالي، من دون أن نفرد فصلاً خاصاً بالعقل الأخلاقي نظراً إلى عدم توافر نصوص نقدية كافية بين يدينا إن عند أركون أو الجابري، وذلك بالمقارنة مع ما أنتجاه في مجال العقل المعرفي أو العقل السياسي. إن في ذلك دليلاً على اهتمام الفكر الإسلامي بالإنتاج في السياسة أكثر منه في الأخلاق، ما جعل النقد أكثر تركيزاً على الأولى منه على الثانية. ربما هذا التهميش للتأليف في المجال الأخلاقي عائدٌ إلى أن القرآن والسنّة كانا قد شرّعا ما يكفي من أجل تحديد وتنظيم السلوك البشري. كيف يقرأ أركون إذاً الخطاب السياسي في الفكر الإسلامي؟

---

(١٢٧) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

الفصل الثالث

في إشكالية الخطاب السياسي عند أركون: من الإتولوجيا السياسية إلى الفلسفة السياسية

يشمل مشروع نقد العقل العربي الإسلامي عند محمد أركون الخطاب السياسي في الإسلام ويطرح جدلية الروحي/ والزمني باحثاً فيها بالعمق. لا يرى مفكرنا أن الدين يمكن أن نتصوّره خارج المجتمع، فهو على علاقة وطيدة بالأوضاع الاجتماعية ولا يمكن فهمه بمعزل عنها.

من هنا نشأ التباين ما بين نظرتين رئيستين: **الأولى**، نظرة السلطة الدينية والسياسية إلى الإسلام، **والثانية**، نظرة أركون إلى الدين وعلاقته بالمجتمع. إن محاولة مقاربة الدين الإسلامي انطلاقاً من المجتمع يعني إدخال الإسلام في التاريخية وإخضاعه لشروط المجتمعات التي انتشر فيها. بالطبع، لن توافق السلطتان الدينية والسياسية على هذا الأمر لأن الإسلام هو فوق التاريخ، لا يتأثر بالتحوّلات التي تطرأ على الزمان والمكان. إن الخط الذي اتّبعه في تفكيك الخطاب السياسي الإسلامي يُظهر حقيقة مهمّة، لم يعُد مسموحاً التغاضي عنها وهي: إنه على الرغم من تعدّد الصراعات التي شهدتها المجتمعات الإسلامية. بين الفرق والفئات المختلفة، هناك آلية اشتغال توحّد في ما بينها وتصنّفها كلها في خانة الادّعاء بامتلاك الحقيقة والعمل على السيطرة من أجل استلام الحكم وفرض التفاسير والمبادئ، التي كانت كل فئة تؤمن بها.

لذلك نجد أن كل جماعة استلمت السلطة كانت ترى نفسها أنها بحاجة ماسة إلى تسويغ شرعيتها عن طريق التقرّب من النص التأسيسي والأنموذج

الذي يحمله. هكذا راحت كل سلطة تدّعي وتصرّ على أنها هي وحدها التي تنتج الحقيقة وتحميها، وهي تستند في ذلك إلى الدين الذي يمثّل الحقيقة المطلقة التي يجب على الجميع الخضوع إليها. لذلك حاول أركون أن يفكّك العلاقة التي تربط بين السيادة العليا من جهة، والسلطات السياسية من جهة أخرى. فالسيادة العليا الإلهية كانت تمنح المشروعية الضرورية للسلطة السياسية لكي تصبح مقبولة عند الفاعلين الاجتماعيين. لقد اعتنى بالبحث مليّاً في خلفيات الصراع على السلطة بين السنّة والشيعة، واعتبر أن الأساس لم يكن دينياً بقدر ما هو سياسي ـ اجتماعي، وهو يرى في هذا المجال أن «الشيعة والسنّة قد تنافسوا في صراعهم المتبادل على الإخراج المسرحي للتراث الذي خلّفه محمد وذلك من أجل تحديد وإيجاد سلطة مقبولة من قبل كل المسلمين ثم ممارسة هذه السلطة. إن دراسة تركيباتهم الأيديولوجية وألاعيبهم واعتبارها بمثابة إخراج سينمائي أو مسرحي (mise en scène) وليس نقلاً أميناً وصحيحاً للحقائق المؤسّسة هو شيء أساسي جداً من أجل القيام بنقد فلسفي وبالتالي تاريخي لمفهوم السلطة في الإسلام»[1]. من هنا ينتقد إقحام الدين بهذا الشكل في السياسة وجعله أداة طيّعة في الدفاع عن كل مذهب وتسويغ شرعيته. فهو يتحدّث في هذا المجال عن الأتولوجية السياسية أي عن تشكيل خطاب في اللاهوت السياسي.

هناك إذاً مسألتان مهمّتان في مجال تفكيك الخطاب السياسي العربي الإسلامي، سوف نتوقف عندهما في سياق بحثنا المستمر في خصوصية المنهج النقدي الأركوني. هاتان المسألتان هما: **أولاً**، السيادة العليا الإلهية والسلطات السياسية، و**ثانياً** جدلية العلاقة بين الدين والمجتمع أو بين الروحي والزمني.

أولاً: السيادة العليا الإلهية والسلطات السياسية

يعتبر أركون أن كل سلطة تحتاج إلى سيادة عليا أو مشروعية، أكانت هذه السلطة دينية أم علمانية. ولا يمكن الفصل في ما بين السلطة ومشروعيتها بشكل جذري، بمعنى أن الفصل بشكل قاطع ما بين العامل الديني المتمثّل بالسيادة العليا والعامل السياسي المتمثّل بالسلطة السياسية أمر عسير. لقد سيطر الوحي

---

(١) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٢٦٨.

إبّان القرون الوسطى على السلطة السياسية وكان بمثابة السيادة العليا، فمارس دوره كمصدر وحيد لكل حقيقة متعالية. مع مرور الزمن حلّ حق التصويت العام محلّ الوحي باعتباره مصدر الحقيقة والمشروعية، عندما راحت سلطة الدولة تفرض شرعيتها من خلال طرقها الخاصة.

يطرح مفكرنا في هذا المجال السؤال التالي: «باسم ماذا، وباسم من يقبل إنسان ما أن يقدّم الطاعة لإنسان آخر يتمتّع بممارسة السلطة؟»[٢] ويجيب انطلاقاً من مفهوم «مديونية المعنى» الذي تحدّث عنه الباحث الفرنسي مارسال غوشيه (Marcel Gauchet).

إن هذا المفهوم يعني قبول الإنسان بملء إرادته أن يطيع شخصاً آخر يروي عطشه لكي يتوصّل إلى «معنى مليء». فالطاعة هنا داخلية تنبع من عمق الذات وليس من أمر خارجي ضاغط. هكذا نجد أن السلطة هنا تصبح سيادة عليا ومشروعية مطلقة، لا تلجأ إلى القوة والعنف من أجل أن يعترف الناس بها ويخضعوا لها. لقد استمدّ الحكّام عبر التاريخ مديونية المعنى من معطى الوحي في المجتمعات المسيحية كما الإسلامية، وهم اليوم يحاولون أن يحصلوا عليه انطلاقاً من التصويت العام. يضيف أركون شارحاً دين المعنى: «أنا مدينٌ بالمعنى الحقيقي الذي أعيّنه لحياتي، مدين لسلطة روحية تغدو مرشداً ودليلاً، وأرتضي طاعتها. إني استبطن أوامر المرشد وأنصاع لسلطته ما دامت هذه السلطة تمارَس في حدود المعنى الذي أعلنه لي من حيث هو سلطة روحية»[٣].

إنه يشير هنا إلى العلاقة الداخلية التي تربط بين المؤمن والسيادة العليا التي تضفي المشروعية على أوامر المرشد وسلطته، فتصبح مقبولة وفاعلة إلى حدّ. لذلك كان من الضروري البحث في عمق هذه العلاقة واكتشاف أثرها في مسار التاريخ الذي يُصنع عن طريق القوة. في كل مرة كان حاكم ما يستلم السلطة، كانت المشروعية تُخلع على سلطته من خلال البحث عن مديونية للمعنى في مكان ما. من هنا أهمية دراسة مشكلة الخلافة والسلطنة في المجتمعات الإسلامية حيث خلع علماء الدين القداسة على السلطة السياسية من خلال السيادة العليا.

---

(٢) محمد أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ترجمة هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٣) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ترجمة صيّاح الجهيّم (بيروت: دار عطية، ١٩٩٦)، ص ٣٤.

هكذا أصبح للخليفة حضور مقدّس، يفرض الطاعة على الجميع، ولا يجوز المساس بسلطته أو التعرّض لها. إن ما قام به كمال أتاتورك عام ١٩٢٤ من إلغاء لنظام السلطنة العثمانية في تركيا وفرض للنظام العلماني، قد خلّف نقمة وحزناً عميقَيْن في مختلف أرجاء العالم الإسلامي. أما ما حقّقه، في المقابل، الإمام الخميني عام ١٩٧٩ في إيران عند استلامه السلطة فقد نتج منه ارتياح كبير. إن الخليفة بالنسبة إلى المسلمين يمثّل شخصاً إلهياً وليس بشرياً، بخاصة في ما يتعلّق بعامة الناس، والمشروعية التي ينعم بها مصدرها إلهي في نظر المؤمنين الذين يقدّمون الطاعة بشكل عفوي، ومن دون نقاش. هكذا تشكّلت الأمة في الإسلام من الرعية المسلمة التي اعترفت بالسلطة المركزية، وأسّست كياناً جوهره ديني يرتبط اعضاؤه بإخاء روحي يدعمه الحاكم. يرى مفكرنا أن وعي الأمة هو وعي أسطوري بشكل أساس، يغذّيه حضور الزعيم الروحي المقدّس. كلما كان الزعيم الروحي أميناً في تأدية وظيفته كوكيل للنبي، كان تأثيره فاعلاً في نفس الأمة. لذلك لم يكن له أي سلطة تشريعية، بل عليه أن يسهر على تطبيق شريعة الله المنزلة بشكل دقيق وحازم.

إن الكلام على الحاكم والسلطة في الإسلام قد جعل أركون يميّز ما بين ثلاثة: الخليفة والإمام والسلطان. فالمصطلح الأول يعني نائب النبي الذي يقوم بضمانة استمرارية وظائفه. أما الإمام فهو الشخص الذي تكمن مهمته في قيادة المؤمنين أثناء الصلاة وتحديد اتجاه مكة. والسلطان هو الشخص الذي تنحصر مهامه في ممارسة السلطة السياسية، فوظيفته دنيوية. هكذا يمكن أن نلحظ أن الخليفة والإمام يقومان بمهام روحية وزمنية، أما السلطان فيمارس السلطة الزمنية التي اكتسبها بفضل القوة، والتي لا يمكنها أن تستمرّ من دون القوة. كما إنه يشير إلى «أن اعتبار خلافة محمد مجرد مسألة تخص المشروعية القانونية، والتقيّد بضرورة استمرار الدولة بعد وفاته، هذه الدولة التي تكمن مهمّتها في الدفاع عن الأولوية النظرية للأمة، أقول إن اعتبار المسألة كذلك يعني تقليص مفهوم النبوة وتخفيضاً من قدرها»[٤]. إنه يريد من خلال ذلك أن يُبرز الفرق بين السيادة الإلهية والسلطة البشرية، فهو يعتبر أن هناك فرقاً شاسعاً بين الأولى التي تنتمي إلى مستوى التعالي، وبين الثانية التي تنتمي إلى مستوى العمل البشري.

---

(٤) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ٦١٠.

لا يجوز التعاطي مع النبوة بصفتها مسألة حكم أو نظام دولة يحقّق الاستمرارية والخلافة. ينتقد هذا التصوّر للنبوة إذ يعتبرها أرقى جداً من ذلك، إن الفرق كبير بين النبي والخليفة الذي يعتبره مجرّد حاكم. فاعتماد التصوّر السياسي للخلافة من شأنه أن يحدث قطيعة مع «المقصد التأسيسي الأعلى» الذي يتضمّنه الوحي. لقد رسّخ القرآن في أعماق كل مؤمن مناقشة محتومة لا يمكن التغاضي عنها كما لا يمكن التوصّل إلى حلّ لها. إنها مسألة التناقض بين السيادة الإلهية/ والسلطة البشرية.

من هنا يأتي تركيز أركون على نقد الفقهاء الرسميين الذين خلعوا صبغة القداسة أو المشروعية الدينية الإلهية على الخلافة. يذكر من بينهم الفقيه الشافعي الماوردي (متوفى عام ٤٥٦ هـ) الذي ألّف كتاب **الأحكام السلطانية** حيث يذكر القواعد المثالية التي كانت السنّة قد طبّقتها في تعيين الخليفة للشرع، والمحافظة على سلطته. كما يلحظ أن الماوردي قد حذف عن قصد الكثير من الأحداث التاريخية التي لا تخدم مصلحة السنّة، ما أدّى إلى الطعن بالقواعد التي ذكرها. لقد أراد أن يخلع الشرعية على الخلفاء الأمويين والعباسيين جميعهم الذين استلموا السلطة بالتسلسل، فاعتبرهم جميعاً متحدّرين من قريش. فقاعدة استمرارية الخلافة تشكّل أمراً أساسياً جداً لدى السنّيين.

كذلك، حذف الماوردي من كتابه كل «الأحداث التاريخية السلبية» التي من شأنها أن تطعن بصورة الخلافة. لقد فعل ذلك كلّه من أجل المحافظة على صورة الخلافة وهيبتها لدى المؤمنين، ومن أجل تقديم صورة متعالية ومثالية عن الخلافة. «فهذه الطريقة في التركيز على بعض الوقائع التاريخية وحذف بعضها الآخر تشكّل إحدى السمات الأساسية للمتخيّل الديني لكل الفقهاء المتكلمين من كل المذاهب»[٥].

عمل الفقهاء والمتكلّمون بجهد من أجل تدعيم الصورة المثالية للخلافة عند جماعة المؤمنين، وهم يهدفون من خلال ذلك إلى المحافظة على الأولوية الشرعية للخلافة في مواجهة ما تتعرّض له من تعدّيات وانقلابات عسكرية. فالمهمّ هو تأمين استمرارية الخلافة أكثر من معالجة النواقص التي تصيبها بسبب ضعف الخلفاء البشري، وقوة الصراع على السلطة. اعتمد الفقهاء في

---

(٥) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ١٣٦.

معالجتهم مسألة الشرعية على العقائد الإيمانية بالدرجة الأولى، وعلى المبادئ التي استمدّوها من الأخلاق العامة للشخص - بخاصة في ما يتعلّق بموضوع العدالة - وعلى كيفية ممارسة الخلافة كما هم يريدون التحدّث عنها. بتعبير آخر، يرفض الفقهاء الاعتراف بأن الخلافة ناتجة من أمر واقع خضع لقوة سياسية واجتماعية محدّدة، إنما يحاولون أن يقنعوا المسلمين بأنها ناتجة من تحديد مسبق من قبل ذروة عليا تتمتّع بالمشروعية والكفاءة، كذروة القرآن، والحديث، والإجماع.

يشدّد مفكرنا في هذا المجال على «أن الخلافة ليس لها أي مشروعية دينية إلهية بحدّ ذاتها، وإنما استولي عليها عن طريق القوة ثم خلعت عليها المشروعية بعدئذ من قبل الفقهاء الرسميين»[٦]. إنه يقدّم قراءة تاريخية لمسألة طالما أضفي عليها طابع التقديس والتعالي، لذلك لن تُقبل قراءته بسهولة. فهو يكشف عن الصبغة الدينية التي يخلعها الفقهاء على السلطة السياسية التي تمارس عملها بمعزل عن القواعد الشرعية وبعيداً عن القدسية.

يعود أركون إلى الوراء، إلى فترة دعوة محمد وتبشيره ونضاله لكي يبحث في كيفية انبثاق السيادة العليا في الفكر الإسلامي. يرى أنه كان على محمد أن يعمل على ترسيخ سيادته وسيادة الوحي التي جوبهت بالرفض والمعارضة حينذاك. لذلك، بدأ يشرح الوحي ويمارسه من خلال أعماله اليومية، محاولاً الانتصار على معارضة جماعتين: الوثنيين العرب من جهة، وأهل الكتاب اليهود والنصارى من جهة أخرى. يعتبر أن أصالة هذه العملية تكمن «في ذلك الربط الاستثنائي الفريد من نوعه بين الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية الناجحة لمحمد وبين خلع التسامي والتعالي مع التفنّن باستخدامهما»[٧].

لقد أثّر أسلوب النبي هذا في الجماعة التي تبعته وانخرطت معه في حركة خلّاقة، تدعمها عملية الترميز الغني. إن اعتماد القرآن ترميز الوجود البشري وأساليبه قد أدّى إلى اتساع انتشاره وتأثيره في معاصريه وفي الأجيال التي أتت بعده. يرى مفكرنا أن القرآن قد عبّر بشكل رمزي خاص به عن مختلف الأمور الدنيوية والمادية والتاريخية.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٧) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، ص ١٦٥.

من المهم أن نشير في هذا المجال إلى أن السيادة العليا الرمزية يلزمها عامل الوقت والتكرار، والقيام بالشعائر والطقوس لكي تترسّخ قوياً. كما إنها تحتاج إلى استبطان الصيغ الأدبية والفنية باعتبار أنها معايير متعالية من قبل الجماعة المؤمنة التي تسهم في إنتاج التراث، ويسهم التراث في إنتاجها أيضاً. ويصرّ في هذا المجال على أنه في بداية الدعوة الإسلامية، كانت سيادة النبي أو هيبته ظاهرة بشكل محسوس من خلال حضوره وعمله في المجتمع، ومن خلال اعتماد الخطاب القرآني الأسلوب البلاغي الغني بالرموز. إنما بعد أن مات النبي انقسمت هذه السيادة إلى فرعين: القرآن والحديث. ومن ثم سوف يُجمع القرآن والحديث ويُسجّلان كتابة، ويكوّنان مجموعة نصيّة تشكّل أساس التراث الكتابي الإسلامي. لقد استفادت الدولة من السيادة العليا للنصوص الكتابية، فاستعانت بها لكي تمارس سلطتها السياسية والثقافية.

من هنا يميّز أركون بين مرحلتين: مرحلة النبوة ومرحلة الدولة الأموية. إنه في فترة انبثاق القرآن والحضور الفاعل لشخص محمد كانت الأولوية معطاة لتحديد السيادة والمشروعية، ومن ثم كان العمل على نشرها واستبطانها واعتبارها آتية من الله توجّه أعمال النبي وأحكامه، وتضفي عليها الشرعية. فالسيادة العليا في ذلك الحين كانت تسبق الممارسة الفعلية للسلطة من الناحية الأنطولوجية والزمنية.

لقد اهتمّ النبيّ من خلال تبشيره في مكة بتثبيت سيادة الأوامر والتعاليم الإلهية. أما في زمن الخلفاء الراشدين فقد ساعدت الذاكرة الجماعية للصحابة، والمناخ الثقافي الذي كان سائداً في المدينة على حماية القيم التي سادت أيام النبي والمحافظة عليها ولو بشكل جزئي. لكن الصراع الذي نشأ وقوي بين المفاهيم التقليدية والعصبيات التي عرفها المجتمع العربي قبل الإسلام من جهة، وبين الرؤية الجديدة التي بلورها القرآن من جهة أخرى، إن هذا الصراع قد كشف عن اتّساع مقاومة التاريخ الأرضي المادي لهذه الرؤية الجديدة، وأظهر حجم الضغوطات التي مارسها التاريخ الأرضي على الجهود المبذولة من أجل تسامي الوجود البشري وتعاليه. وما مقتل عمر، وعثمان وعليّ إلا خير دليل على مدى ثبات ظاهرة العنف في مختلف المجتمعات البشرية، وعلى محدودية السيادة العليا التي فرضتها أديان الوحي.

إن هدف أديان الوحي كان يكمن «في السيطرة على العنف الطبيعي الأزلي الموجود في أعماق كل شخص بشري وذلك بواسطة عملية التسامي الأخلاقي

والتصعيد الروحي لدوافعه وغرائزه»[٨]. كان ذلك وضع السيادة العليا في المرحلة النبوية والمرحلة التي تلتها مباشرة، أي مرحلة الخلفاء الراشدين.

أما في المرحلة الثانية، مرحلة الدولة الأموية والعباسية من بعدها، فقد استجدّ حدث مهم يكمن في أن الدولة هنا نشأت على أثر العنف والصراع الدموي. هكذا تبلورت المراتبية الأخلاقية ـ الروحية التي سادت في المرحلة النبوية، «هذه المراتبية المتعلّقة بالمعادلة التالية: سيادة عليا/ سلطة سياسية. أصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف واستخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي والسياسي المثبّت والمرسّخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة»[٩].

فالدولة تستغلّ ذروة السيادة العليا لكي تسوّغ سلطتها، لأنها بحاجة إلى الشرعية الذاتية. من هنا يمكن التحدّث عن «الأيديولوجية الرسمية» التي تموّه المنشأ التاريخي للدولة وتتلاعب به وتفرض بدلاً منه صورة محدّدة عن السلطة الشرعية. يبدو واضحاً لدى مفكرنا الفرق بين سلطة النبي وسلطة الدولة في ما بعد. فالسيادة العليا للنصوص المقدّسة أسّست سلطة النبي وسوّغتها، كما إن حضوره الفاعل جذب الأتباع والأنصار بشكل عفوي وطوعي. أما الوضع مع الدولة الأموية والعباسية فكان معكوساً، إذ إن السلطة السياسية هي التي تتلاعب وتتحكّم بالنصوص لكي تقول ما يناسبها ويسوّغ وجودها ويثبت شرعيتها. بدلاً من اجتذاب الناس إليها طوعاً، كانت تفرض الانتساب إليها عن طريق القوة والعنف. لذلك يتحدّث أركون عن الأيديولوجيا الرسمية، ويعتبر أن هناك عملاً أساساً لكل أيديولوجيا هو: «تشويه العملية الحقيقية لمجرى التاريخ من أجل المحافظة على تأييد الشعب لصورة منمذجة ومثالية عن الشرعية»[١٠].

فاللغة الدينية مجازية رمزية منفتحة على مختلف الاحتمالات والمعاني، وبإمكانها أن تقبل كل أنواع التأوين في التاريخ، لكن الدولة هي التي تتدخّل وتحدّ من عمق اللغة الدينية وغناها الرمزي فتحوّلها إلى قوالب جامدة. وهي تقوم أيضاً بتشويه الأصل الحقيقي والتاريخي للأحداث، وتجبر الناس على الاعتقاد بأن الأرثوذكسية هي الدين المستقيم وما يخرج عنها يُرمى في الضلال. إن الأرثوذكسية بفرعيها السنّي والشيعي هي بمثابة الدين الرسمي الذي نشأ

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

نتيجة التعاضد والتضامن ما بين رجال الدين والدولة. يرى مفكرنا أن للسيادة العليا كما تظهر في نصوص التراث ثلاثة أوجه:

«١ ـ الجانب الأيديولوجي الذي يستخدم لتقوية الصورة الشرعية للدولة الرسمية ولتذكير الحكام بنوعية الحكم المثالي الذي ينبغي تقليده دوماً.

٢ ـ الجانب الأسطوري والمؤسطِر الذي يتمثّل في الخلق الأدبي للشخصيات النموذجية الكبرى للسيادة العليا وذلك بواسطة إسقاط كل الفضائل وصفات الكفاءة العالية على الشخصيات التاريخية من أمثال: محمد، وعلي، وعمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز، وأبو بكر... إلخ.

٣ ـ والجانب الثالث يخصّ السيادة العليا أو الهيبة الشخصية الأصلية والدولية المرتبطة بالشخصية التي اعتيد على استخدامها لبناء نموذج مثالي يحتذى مثل شخصية محمد وعلي وجعفر الصادق... إلخ»[١١].

تسهم هذه الأوجه الثلاثة إلى حدّ بعيد في ترسيخ السيادة العليا، بخاصة الجانب الثالث منها الذي يعتبره مفكرنا الأكثر عمقاً نظراً إلى تأثيره في التشكيلة التراتبية للذاكرة الجماعية. من هنا كان لا بدّ من التعمّق في البحث من أجل الكشف عن مختلف العناصر الأيديولوجية والأسطورية التي دخلت في تركيبة هذه الشخصيات التراثية، والتوصّل إلى الشخصيّة التاريخية الحقيقية. كل ما هو أسطوري أصبح ضرورياً من أجل التعمّق في سائر جوانب السيادة العليا. هكذا نجد أن عملية تكثيف التاريخ وحصره في التراث الذي سوف يسيطر بدوره على التاريخ، إن هذه العملية، قد بدأت منذ وفاة النبي وهي تتضمّن بالعمق مسألة الصراع الدائم بين التراث/ والبدعة. فالصراع القائم بين التراث من جهة والبدعة من جهة أخرى يُظهر جلياً التوتر الحاصل بين مشروعية القيم التراثية التي هُضمت من جهة، وبين سلطة الأفكار والاكتشافات والأحداث التي لم تهضم بعد من جهة أخرى. بصياغة أخرى، إن الصراع بين التراث/ والبدعة يكشف لنا عن الصراع بين التراث/ والحداثة.

نخلص إلى القول إن السلطة السياسية كما عرفتها المجتمعات الإسلامية هي، بالنسبة إلى أركون، بحاجة إلى تحديد جديد انطلاقاً من العلاقات الواقعية المادية التي تربط بين السلطة وبين الفضاء الاجتماعي الذي تهتمّ به وتشرف

(١١) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

على أموره. أما أشكال السلطة السياسية فهي عديدة، منذ العصور الأولى ولغاية اليوم، هناك: الخلافة والإمامة، والسلطنة، والإمارة، والمملكة، والجمهورية. من الضروري تحديد تشكيلة الدولة في كل حالة على حِدى، بعيداً عن النظرة اللاهوتية التي سيطرت إبان القرون الوسطى، وبعيداً أيضاً عن النظرة الفلسفية ـ السياسية التجريدية التي جاءت بعد النظرة اللاهوتية، وهي «تكتفي بتسوية شروط خضوع مجموع الفقهاء لسيد السلطة وصاحبها. ونعلم أن صاحب هذه السلطة كان دائماً مؤقتاً أو عرضة للاحتجاج والمعارضة أو حتى لا يمتلك من السلطة إلا اسمها»[(١٢)].

يشير أركون في هذا المجال إلى أن ذروة السيادة العليا الشرعية لم تتجسّد في الواقع أبداً، إنما وجودها كان ذهنياً في عقول المؤمنين. يمكننا أن نلمس هذا الوجود الذهني من خلال الانتظار الأخروي.لدى الجماعات التي تحلم بمجيء المهدي لكي يبسط العدل، ومن خلال المفكرين المسلمين الذين عملوا على بلورة الشروط الضرورية لوجود الخلافة ـ الإمامة بشكل مثالي. هكذا يمكن حصر السيادة العليا المثالية في الأذهان فقط وليس في الأعيان.

إن الكلام على السيادة العليا الإلهية وعلاقتها بالسلطات السياسية يؤدّي لدى مفكرنا إلى طرح إشكالية الروحي والزمني وإمكانية الفصل بينهما نهائياً أو التوفيق في ما بينهما، كما إنه يفضي إلى معالجة مسألة العلمنة والديمقراطية والحركات الأصولية. سوف نتوقف في ما يلي عند كيفية مقاربة محمد أركون لمجمل هذه الإشكاليات التي شغلت حيّزاً مهمّاً من مشروعه النقدي.

ثانياً: جدلية العلاقة بين الدين/ والمجتمع أو بين الروحي/ والزمني

يرى أركون أن هناك فكرة منتشرة كثيراً، تفرض نفسها وكأنها هي وحدها التي تعبّر عن حقيقة الواقع، فتشدّد على الخلط والتلاحم الأزلي بين الذرى الثلاث في الإسلام، أو بين الدالات الثلاث: الدين والدولة والدنيا. فالإسلام بحسب هذه الفكرة لا يفصل بين الروحي والزمني، الأمر الذي يميّزه من المسيحية بشكل خاص، لكن مفكرنا لا يوافق هذا الرأي ويريد برهنة العكس.

---

(١٢) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

إذ إن الإسلام بنظره لا يقوم على الجمع بين الروحي والزمني، كما هو شائع لدى العديد من الناس، فالتحليل التاريخي بإمكانه أن يثبت ذلك، ما يعني أن العلمنة ممكنة في الإسلام، من غير تحجيم الدين أو القضاء على العاطفة الروحية. إن الإنسان بالنسبة إليه هو روحي/ وزمني ولا يجوز بالتالي بتر أحد هذين البعدين والمحافظة على البعد الآخر وحده، فالبعد الديني المقصود هنا يختلف تماماً عن التصوّر الديني الذي ساد في القرون الوسطى. فهو يعني به الحاجة الدينية بالمعنى الروحي والمنزّه، أي بمعنى النزعة الداخلية الحارقة في الإنسان والتي تدفعه إلى معانقة المطلق، والقضاء على الشعور بالفناء الكامل مع اقتراب الموت.

يحتاج الإنسان بشكل أساس إلى التواصل مع عالم الأبدية والخلود، من هنا باتت الحاجة ضرورية إلى وضع ترميز روحي جديد بخاصة في المجتمعات التي غرقت في الحداثة المادية. لذلك نجد أركون ينتقد في أكثر من موضع علمنة القرن التاسع عشر التي أرادت القضاء على البعد الروحي للإنسان. هذا بالتالي ما يميّز مشروعه النقدي، إذ لم يكتفِ بدراسة التراث الإسلامي وتفكيكه ونقده، ولم ينبهر بإنذار الحداثة، فيتبعها ويقبل بكل ما أنتجه الفكر العلمي الموضوعي. لقد استفاد من الحداثة، وأشار إلى أهمية إنجازاتها، لكنه في الوقت عينه ينتقد تهميش البعد الديني وكل محاولة لاستئصاله والقضاء عليه، من دون أن يرتدّ إلى الوراء ويغرق في مواكب الدعوات الأصولية. عندما يتحدّث عن البعد الروحي، فهو لا يقصد البتة ديناً محدّداً، إنما يريد اختراق كل الأديان وتجاوزها. إنه لا يقبل بالانغلاق داخل سياج عقيدي محدّد، إذ إن إحدى سمات السياج العقيدي رفض كل محاولة تميّز ما بين الديني والسياسي، ورفض مجرّد القبول بوجود علاقة معقلنة بينهما. إن هذا الأمر يعرقل فعلاً إمكانية الانتقال إلى الحداثة ومواجهة سائر التحديات التي يطرحها العقل الحديث. من هنا يأتي اهتمام مفكرنا بدراسة الآليات العقلية التي أسهمت في إنتاج الأنظمة اللاهوتية والعقيدية المتنوّعة. وهو يريد أن يدرس أيضاً الآليات الاجتماعية التي تستفيد من هذه الأنظمة العقيدية من أجل الوصول إلى غايات سلطوية. بمعنى آخر، إنه يدرس «آليات التمفصل والتقاطع بين اللاهوتي والسياسي وتأثير هذا في ذاك أو العكس»[١٣].

---

(١٣) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٢٩٧.

كنا قد عالجنا في المبحث الأول من هذا الفصل كيفية تلاعب السلطات السياسية بالسيادة العليا والاستفادة منها لمصالحها الخاصة، إن هذا الأمر خير دليل على تقاطع الروحي والزمني في المجتمع. فالسلطات السياسية الإسلامية هي سلطات زمنية دنيوية تحكمها إكراهات المجتمع والتاريخ، ويسيطر عليها صراع الفئات المتنافسة وموازين القوى، على الرغم من ادّعائها القداسة، ومحاولتها خلع رداء المشروعية الدينية المثالية على نفسها. إن القراءة التاريخية للأحداث تظهر أن السلطات السياسية «قد حسمت الأمور على أرض الواقع بالقوة أولاً ثم لجأت بعد ذلك مباشرة إلى تكوين أيديولوجيا كبرى للتبرير والتسويغ. إن ادّعاءها مشروعية فوق بشرية أو خارقة ليس إلا وسيلة لا تزال فعّالة من أجل تدعيم ذاتها وإرهاب الخصوم وتسفيههم»[١٤].

يلحظ أركون في هذا المجال أن ادّعاء المشروعية ما زال فاعلاً حتى في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، نظراً إلى أسباب عديدة أبرزها تأخّر هذه المجتمعات مادياً ومعرفياً، وممارسة الضغوط الإمبريالية الخارجية، وتزايد التمييز الطبقي في الداخل وانتشار الحروب والأوبئة والمجاعات. يعتبر أنه من الضروري أن يكشف الباحث عن مختلف التلاعبات التي حصلت عبر التاريخ وهي لا تزال مستمرّة، تفعل فعلها في عمق المجتمع.

إن إطلاق الأحكام عشوائياً والقول بأن الإسلام لا يفصل بين الروحي والزمني، وهو بالتالي دين مغلق في وجه العلمنة، دليل واضح على عدم اعتماد القراءة التاريخية المنفتحة عندما يتعلّق الأمر بدراسة الفكر الإسلامي. لقد بحث مفكرنا مطوّلاً في إشكالية العلمنة وإمكانية حصولها في المجتمعات الإسلامية، كما برهن على أن هذه المجتمعات عرفت العلمنة سابقاً، وهي اليوم تسير نحوها من دون أن تشعر بذلك.

١ ـ الإسلام والعلمنة

العلمنة مسألة تخص المعرفة والروح البشرية، يحدّدها أركون كما يلي: «إن العلمنة بالنسبة لي، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصّل إلى الحقيقة»[١٥]. ويقول في موضع آخر معرّفاً العلمنة: «إنها

(١٤) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ١٢.

(١٥) أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ص ١٠.

الموقف الحر والمفتوح للروح أمام مشكلة المعرفة»[١٦]. فهو يعتبر أن من حق الإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع، ولا يجوز أن يحول شيء بينه وبين كشف ما هو مجهول، مادياً كان أم روحياً. إن هذا المعنى المنفتح للعلمنة لا يقبل بالقضاء على الدين وتهميش العامل الروحي في المجتمعات الإنسانية، إنه موقف إيجابي يأخذ بالاعتبار الإنسان ببعديه المادي والروحي من دون أن يرجّح واحداً على آخر.

إن مفهوم العلمنة قريب جداً من مفهوم الحرية، والموقف الذي يتّخذه أركون تجاه المعرفة يعبّر عن انفتاح وحرية إلى أبعد الحدود، إذ إن الإنسان بحاجة دائماً لكي يفهم المزيد وينتقد، فينبغي عدم منعه من تحقيق ذلك. إن موقفه الإيجابي هذا قد دفعه إلى انتقاد العلمنة عندما أصبحت عقيدة أيديولوجية، وعملت على الحد من حرية التفكير. يرفض أن تصبح العلمنة بدورها «سلطة عليا تضبط الأمور وتحدّد لنا ما ينبغي التفكير فيه كما فعلت سلطة الفقهاء والإكليروس سابقاً»[١٧].

يمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال ما قامت به الجمهوريات العلمانية في الغرب، بخاصة في فرنسا، من طمس وتهميش العامل الديني أو البعد الروحي في المجتمع. نلحظ أن المفكر النقدي الحر لا يرضى بكل أشكال التطرّف، وينتقد كل مظاهر الأدلجة والتقوقع داخل الأنظمة المقفلة، أدينية كانت أم علمانية.

إن تحقيق العلمنة في المجتمعات الإسلامية يتطلّب، بالنسبة إلى أركون، شروطاً عديدة، أبرزها يتعلّق بتطبيق الشك كما ورد عند ماركس ونيتشه، وهذا ما لم يحصل بعد لغاية الآن. يرى أن الفكر العربي الإسلامي المعاصر لم يعرف بشكل عام الماركسية الإيجابية، كما إنه لم يعرف نقد القيم الذي مارسه نيتشه عندما درس الفكر المسيحي، ما يؤخّر مسيرة المجتمعات العربية الإسلامية نحو العلمنة. لكن التحديد الذي أورده مفكرنا للعلمنة يمكن أن يسهّل الطريق من أجل الوصول إلى العلمنة، إذ إن الإسلام بحدّ ذاته ليس مغلقاً في وجه العلمنة، لكن على المسلمين **أولاً**، إن يتخلّصوا من سائر القيود والإكراهات التي تضغط عليهم من الناحية النفسية واللغوية والأيديولوجية. إن هذه القيود لم

---

(١٦) أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٩٦.

(١٧) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٩٤.

تَنتُج فقط من رواسب التاريخ الإسلامي، وإنما نتجت أيضاً من العوامل الخارجية والمحيط الدولي. عليهم **ثانياً**، إن يعيدوا الاتصال مع الفكر الإسلامي بحقيقته التاريخية خلال القرون الهجرية الأربعة الأولى. لقد شهدت هذه المرحلة التاريخية المهمة حركة من المثقفين عُرفت بالمعتزلة، وهي كلمة تعني حرفياً: «أولئك الذين وضعوا أنفسهم جانباً واعتزلوا بمحض إرادتهم للتأمل والتفكير. أما الأرثوذكسية فقد استغلّت التسمية وحرفتها من معناها الأصلي فأصبحت تعني المعزولين أو المفترقين عن الأمة، وذلك من أجل تسفيههم والحطّ من قدرتهم»[(١٨)].

يرى أركون أن العلمنة كانت موجودة خلال فترة حكم المأمون أكثر مما هي اليوم في معظم الدول العربية والإسلامية، لأن الأسئلة التي تجرّأ المعتزلة على طرحها حول القرآن وخلقه، لا يمكن أن تُعالج اليوم في الأوساط الثقافية العربية أو الإسلامية، وهذا ما كان مستحيلاً التفكير فيه قبلاً. كانت مرجعيتهم الثقافية في ذلك تتمثّل بالوحي الإسلامي والفكر الإغريقي الذي دخل إلى الساحة الفكرية بقوة منذ القرن الثاني الهجري. إن مجرّد اعتراف المعتزلة بأن القرآن مخلوق يشكّل موقفاً قريباً من الحداثة على الرغم من البعد الزمني عنها. إن هذا الموقف تجاه ظاهرة الوحي «يفتح حقلاً معرفياً جديداً قادراً على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي بدءاً من القرن الثالث عشر، لولا معارضته الأرثوذكسية الظافرة في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وخصوصاً على يد الخليفة القادر»[(١٩)].

يرى مفكرنا في هذا المجال أن اعتبار القرآن مخلوقاً يشكّل موقفاً حديثاً وجريئاً يُدخل البعدين الثقافي واللغوي في طرح المشكلة. ويشير إلى أن هذين البعدين هما من صنع البشر أدخلهما المعتزلة عندما بذلوا الجهد من أجل استملاك رسالة الوحي، ما يدّل إلى اعتراف صريح وواضح بقيمة العقل ودوره في عملية الاستملاك هذه. هنا يبرز المنحى العلماني عند المعتزلة إذ إن حركتهم الفكرية ارتبطت بشكل مباشر «بالأطر الاجتماعية للمعرفة وليس بالإسلام كدين. بمعنى أن التطور الاقتصادي والاجتماعي للمراكز الحضرية الكبرى قد تحكّم مباشرة بانتشار العلوم العقلانية المؤدّية لعلمنة الفكر والوجود أو حصرها أو

---

(١٨) أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ص ٦٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦١.

اضمحلالها»[٢٠]. لكن هذا الموقف الذي اتخذه المعتزلة بشأن القرآن المخلوق لم يعرف الاستمرارية كخط لاهوتي في الإسلام، فتمّ حسم الأمور من قبل الإسلام الأرثوذكسي الأشعري، وذلك لأسباب سياسية وأيديولوجية وتاريخية.

لقد برهن محمد أركون على وجود بذور للعلمنة في القرون الهجرية الأربعة الأولى، وذكر في هذا المجال أيضاً، بالإضافة إلى المعتزلة وطرحهم مشكلة القرآن المخلوق، محنة ابن حنبل التي تعرّض لها في أيام المأمون تحديداً. سبب هذه المحنة، إن الخليفة المأمون أراد أن يفرض ما جاء به المعتزلة حول القرآن المخلوق ويجعله عقيدة رسمية للدولة الإسلامية. أجبر جميع الموظفين على الأخذ بهذه العقيدة تحت ضغط التهديد بفقدان الوظيفة. أحد الذين رفضوا القول بأن القرآن مخلوق كان ابن حنبل الذي أُدخل إلى السجن، واعتُبر كزعيم للمعارضة الجماهيرية التي وقفت في وجه السلطة الحاكمة، ورفعت الشعار التالي: «لا شيء صادر عن الله مخلوق، والقرآن من الله. . .»

يحلّل مفكرنا هذه الحادثة ويرى فيها، وعلى خلاف الآخرين، نوعاً من الفصل ما بين الروحي والزمني أو الديني والدنيوي، إذ إن المذهب الحنبلي قد أسهم أكثر من غيره في حثّ الإسلام السنّي على عدم الخلط بين هذين العاملين. يقول في هذا المجال: «في الواقع، إن ابن حنبل إذ رفض إطاعة أمر الخليفة في إحدى مسائل العقيدة قد ثبّت صلاحيات الخليفة التي ينبغي ألا تتعدّاها. فموقف ابن حنبل يعني عملياً ما يلي: الخليفة لا يُطاع إلا في ما يخصّ السلطات الخاصة بجهاز الدولة. أما العقائد الدينية المحضّنة فهي من اختصاص ومسؤولية الأمة المستنيرة التي يقودها علماء مستقلّون عن السلطة ومعترف بهم من قبل الجمهور العام على هذا النحو. ومن واجب الخليفة حماية القانون الديني والسهر على تطبيقه، ولكن لا يحق له أن يحدّد مضامينه أو يفرضها»[٢١].

نلحظ هنا أن هذه القراءة لمحنة ابن حنبل مختلفة عمّا سواها، وهي تحاول أن تبرهن على أهمية هذا الإنسان الذي كان وفياً لمبادئه، على الرغم من الضغوط التي تعرّض لها، لقد نادى بالفصل بين العامل الروحي والعامل الزمني وبقي منسجماً في تصرّفاته العملية مع موقفه النظري. كذلك اعتبر ابن

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٢١) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ٥٠.

حنبل أن عصيان الخليفة في أمور العقيدة أمرٌ جائزٌ، لكنه مرفوض في المسائل المتعلّقة بالنظام السياسي وبالأمور الدنيوية. إن هذا المبدأ الذي وضعه ابن حنبل لم يدم طويلاً فقد خضع العلماء الدينيون في ما بعد للسلطة السياسية، وتمّ الخلط على أرض الواقع بين الذروتين الدينية والسياسية بعد أن كان ابن حنبل قد حدّد الفصل بينهما نظرياً وعملياً، بحسب ما برهن مفكرنا.

هكذا توهّم المسلمون أن الحاكم، أخليفة كان أم سلطاناً، أم غير ذلك، يتمتّع بالفعل بمشروعية دينية يجب الخضوع لها. عزّز ذلك الوهم تدهور الأمن بدءاً من القرن الخامس الهجري، حيث كانت المجتمعات تتعرّض للتهديد الخارجي سواء من الترك أم المغول، أم الصليبيين، ما دفع الناس إلى القبول بالحاكم وبكيفية حكمه على الرغم من كل مساوئه. فخضع بذلك العلماء الدينيون كما المسلمون بعامة لسلطة الحاكم. إذ إن الخطر قريب، والأمن مهدّد، فلا تجوز المعارضة.

نود أن نتوقف هنا عند ملاحظة مهمة أبداها أركون، في سياق بحثه في محنة ابن حنبل، إذ أشار إلى أن مبدأ الفصل ما بين الذروة المتعالية للسيادة الروحية والذروة البشرية للسلطة السياسية الذي رسّخه ابن حنبل، قد حافظ عليه الشعب في وعيه الجماعي، وبقي حيّاً. ويؤكّد في هذا المجال أن الشعب المسلم كان مغيّباً دائماً منذ سلطة الأمويين وحتى اليوم. هناك قطيعة دائمة بين الدولة ورعاياها نتج منها عدم الثقة واللامبالاة تجاه الحكم المتمثّل بالدولة المركزية، وكان في بعض الأحيان نوعاً من الرفض الجذري للحكم.

يعود مفكرنا تاريخياً إلى الوراء إلى عام ٦٦١ ليشير إلى أن نوعاً من العلمنة البدائية قد راح يظهر منذ ذلك الحين. فبعد ثلاثين سنة من وفاة النبي تمكّن معاوية ـ الذي ينتمي تاريخياً إلى عائلة بني سفيان المنافسة لعائلة النبي بني هاشم ـ من الاستيلاء على السلطة بالقوة والدماء، فجعل مركزها في دمشق عندما قام بتصفية أنصار علي بن أبي طالب دموياً. لقد استلم معاوية السلطة عن طريق الانقلاب الدموي وليس بحسب القانون والشريعة، لكن الخلفاء الأمويين راحوا في ما بعد يُضفون على أعماله طابع الشرعية والقداسة والتعالي. قام رجال الدين بمساعدة معاوية وأسهموا مليّاً في إضفاء القداسة على إنجازاته.

يشير أركون إلى أنه انتشرت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري الثقافة العلمية والفلسفية التي نُقلت عن الإغريق، أو استُلهمت منهم،

وتوسّعت، ما أضفى أبعاداً استثنائية على المناخ الإسلامي. إن دراسة هذه الفترة تشير إلى «ظهور علائم على العلمنة الجنينيّة (أو البدائية). من أبرز هذه العلائم إضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البويهيين، ثم ازدياد أهمية الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكرّرة والحاصلة بين الطوائف، والمذاهب، والعقائد، والتراثات العرقية ـ الثقافية»[٢٢].

يعتبر أركون أن تحجيم الخلافة من قبل البويهيين وتهميشها يعني البدء بالتقدّم نحو علمنةِ مؤسسةِ السلطة العليا، بخاصة أن الخلافة كانت لها رمزانية دينية عالية، ورهبة قوية. كما يعتبر أن نمو العقل الفلسفي على حساب العقل الديني الأرثوذكسي يشير أيضاً إلى علمنة الفكر في الساحة العربية ـ الإسلامية خلال القرن الرابع الهجري. لقد انبثقت في هذه الفترة الزمنية ظاهرة الإنسية العربية (L'Humanisme arabe)[٢٣]، والفكر العقلاني الذي صحبها داخل المجتمعات التي فُرضت فيها تعاليم الدين الإسلامي واللغة العربية كتعاليم العالم المتحضّر ولغته.

هكذا نجد من خلال الأمثلة الأربعة التي ذكرناها، أن الإسلام بحدّ ذاته لا يرفض العلمنة، بل على العكس، لقد شهدت المجتمعات الإسلامية فترات ومواقف تشير إلى وجود العلمنة. اكتفينا هنا بالتوقف عند الحركة الفكرية التي قادها المعتزلة الذين طرحوا مشكلة القرآن المخلوق، ومن ثم ذكرنا أهمية ما قام به ابن حنبل من محاولةٍ للفصل بين العاملين الروحي/والزمني، عدنا بعد ذاك إلى فترة بداية الخلافة الأموية مع معاوية، ورأينا كيف أن الفقهاء هم الذين قدّسوا مؤسّسة الخلافة الأموية كما العباسية، على الرغم من أنه ليس لها أي قدسية بحدّ ذاتها، سواء من ناحية المنشأ، أم الممارسة، أم المجرى التاريخي. ثم أنهينا بذكر أهمية الحركة الإنسية العربية التي عرفها القرن الرابع الهجري. لقد أصرّ مفكرنا في كل مرة كان يطرح فيها إشكالية العلاقة ما بين الإسلام

---

(٢٢) أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ص ٤٧.

(٢٣) عندما يتحدّث أركون عن الإنسية العربية فهو يحصر نفسه بالدائرة اللغوية والثقافية العربية. ويقصد «بهذه الدائرة هنا تلك الأوساط الاجتماعية التي تمثّل فيها اللغة العربية المكتوبة لغة التعبير السائدة». وهو لا يريد أن يستبعد أحداً من الذين أنتجوا باللغة العربية، لذلك نجده يدمج «في الإنسية العربية جميع اليهود والمسيحيين الذي يعرفون القراءة والكتابة ويتقنون اللغة العربية» إبّان العصر الكلاسيكي وعصر النهضة. «بالتالي فالتيار الإنساني والفلسفي العربي يشمل إنتاج كل المثقفين أو المفكرين الذين كتبوا وعبّروا عن مشاعرهم باللغة العربية سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين أم يهوداً». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

والعلمنة، على أن الإسلام كدين ليس مغلقاً في وجه العلمنة، لكن هناك عوامل اجتماعية وسياسية وثقافية عديدة اجتمعت لكي تسهم في إفشال كل المحاولات التي شهدها تاريخ الفكر العربي الإسلامي من أجل تحقيق العلمنة وتطوير الفلسفة الإنسية المبنيّة على النزعة العقليّة.

إن الدولة، منذ بداية الخلافة الأموية هي مجرّد بنية سياسية انغمست في محيط أيديولوجي، وسَعَت إلى الهيمنة على الرؤية الدينية. كذلك فعل العباسيون في ما بعد، إذ «كانت الثقافة الدنيوية والمؤسّسات السياسية وتقاليد البلاط والحياة الاقتصادية متأثرة بالتراث الساساني الإيراني والفكر الإغريقي والتقاليد والعادات الحية الناشطة دائماً في الشرق الأوسط القديم، أكثر مما كانت متأثّرة بتعاليم القرآن والنبي الدينية المحضة»[٢٤]. لقد شهدت المجتمعات الإسلامية حركة علمنة للفكر والثقافة والحياة اليومية لا يمكن التغاضي عنها، إلى درجة أن العلماء الدينيين قد استسلموا لها، ونهلوا من ملذاتها. الصوفيّون فقط وقفوا في وجه العلمنة ورفضوا الملذات، وأدانوا المادية التي غرق فيها المجتمع والفكر، كما تأسّفوا على العصر الافتتاحي الأول حيث كان الدين والزهد صادقين[٢٥].

يستنتج أركون، انطلاقاً من القراءة التاريخية التي قام بها «أن الدولة قد علمنت الدين باستخدامها له كأداة لتبرير سلطتها وخلع المشروعية عليها، أكثر مما لجأت إلى حمايته طبقاً لما ينصّ عليه قَسَم الطاعة (أو البيعة). لقد راحت تتلاعب به كيفما تشاء لمصلحتها. هذا التطور الذي طرأ جعل الفقهاء يلحّون على أهمية وجود الدولة والسلطة المرتكزة على القانون الديني أكثر مما ألحّوا على الخلافة التي بقيت صيغة مثالية لهذه الدولة، صيغة اختفت بالفعل»[٢٦].

يشير موقف الفقهاء هذا إلى بُعد الدولة عن تطبيق الشريعة والعدالة الاجتماعية والفرق في أنظمة تعتمد في كثير من الأحيان على القمع والعنف. إن الحكم لم يكن دائماً مخلصاً لمبادئ الدين الإسلامي، وشهد نوعاً من الفصل بين الروحي/ والزمني.

---

(٢٤) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ٥٦.

(٢٥) يحيلنا أركون في هذا المجال إلى كتاب **قوت القلوب** حيث يعرض فيه أبو طالب المكي شكواه من الوضع القائم. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٧.

أما في ما يتعلّق بالمجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، فإن العلمنة الفعلية تتحقّق من دون أن نشعر بذلك، وهي تتغلغل اليوم في هذه المجتمعات. إن خير دليل على ذلك تلك الرغبة في حصول الوحدة الوطنية القومية كما حدث في أوروبا وهي رغبة قد حلّت في الوعي الجماعي وأخذت مكان الوحدة الإسلامية ذات الأبعاد اللاهوتية والأُخروية. لم يعد أحد يحلم بإعادة السلطنة العثمانية مثلاً أو بتشكيل الوحدة الإسلامية، لا في مصر أو العراق أو سورية، لكن العكس هو الصحيح، هناك الفكر القومي الذي يعمل على تشكيل الوحدة القومية لبعض المناطق العربية. «وإذن، فالعلمنة حاصلة شئنا أم أبينا، وهذا ليس إلا مثالاً واحداً من جملة أمثلة أخرى لا تحصى. ونلاحظ أن العلمنة تصيب حتى اللغة بكل مفرداتها وتراكيبها. لقد غاب المنظور الأخروي (أي الديني اللاهوتي) عن الأنظار كلياً، ولم يعد المسلمون المعاصرون يعرفون ماذا تعني النزعة الأُخروية. وعندئذ راحت فكرة الوحدة الوطنية تمارس دورها كنوع من الأخرويات الأرضية كلياً»[٢٧].

من هنا ضرورة القيام بدارسة نقدية للواقع الراهن من أجل إبراز نزعة العلمنة ولفت الانتباه إليها، إذ لم يعد مسموحاً التغاضي عنها. لكن يحذّر مفكرنا، في المقابل، من الانسياق الأعمى وراء الشعارات العلمانية المتطرّفة التي عرفها الغرب إبّان القرن التاسع عشر، إذ أصبحت العلمانوية المناضلة أرثوذكسيةً أخرى حلّت محل الأرثوذكسية الدينية، وهي بمثابة عقيدة أيديولوجية حدّت من حرية التفكير كما فعلت الأديان. ينتقد أركون هذا الموقف الذي يحوّل العلمنة إلى سلطة عليا تضبط الأمور، وترسم بدقّة ما يجب التفكير به وما لا ينبغي عدم التفكير به، تماماً مثل السلطة التي مارسها رجال الدين في السابق.

إن الفكر الوضعي قد حذف بشكل كلّي الموقف الديني واعتبره أمراً بالياً قد تجاوزه الزمن لأنه ينتمي، بحسب تعبير أُغست كونت (August Comte) إلى المرحلة اللاهوتية العابرة. إن هذا الفكر قد هيمن على أوروبا الغربية فترة زمنية طويلة. لقد تمكّن من السيطرة على الأوساط الفكرية والثقافية، كما على الأوساط السياسية حيث أراد رجال السياسة فصل الدين عن الدولة انطلاقاً من تأثرهم بالفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر. ازداد هذا الموقف حدّة بعد تفاعله مع الفلسفة الماركسية التي تعتبر العامل الديني مجرّد قشرة سطحية، أو

---

(٢٧) أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٩٠.

بنية فوقية لا أهمية لها. هكذا فقد نشأ تفسير اختزالي للتاريخ البشري، وحُصرت القوى الحقيقية للتاريخ في نظام التبادل والإنتاج فقط.

لا يكتفي مفكرنا بنقد العلمانوية المناضلة في الغرب لأنها همّشت البعد الديني وفرضت سيادتها على العقل البشري، إنما ينتقد أيضاً التجربة العلمانية الجذرية التي عرفها المجتمع التركي مع أتاتورك، وهي في الواقع تجربة فريدة بتطرّفها. لقد اتخذ أتاتورك موقفاً علمانوياً لا متسامحاً مبنياً على الأيديولوجيا والعدوانية والانغلاق لكي يواجه موقف رجال الدين الذي لا يقلّ عنه في الانغلاق، والتعصّب. كان يجب على كل من يقف إلى جانب العلمانية والتقدّم أن يهتمّ أولاً بمسألة الدين والمجتمع ويُشبعها درساً، كما حصل مع فلاسفة أوروبا ومفكريها خلال فترة زمنية طويلة.

من الضروري الغوص في البعد النظري لعلاقة الدين والمجتمع، وطرح المشاكل الحقيقية التي يعانيها هذا المجتمع، قبل الاندفاع وراء المبادئ العلمانية وتطبيقها بتطرّف. يعتبر مفكرنا أن انبعاث الحركات الدينية، سواء في تركيا أم في البلدان الإسلامية الأخرى، هو بمثابة ردّ الفعل على كيفية إسقاط العلمنة على المجتمع، ما يوضح سبب استخدام العنف في مواجهة العنف.

٢ ـ الحركات الإسلامية والعلمنة

تشهد المجتمعات الإسلامية المعاصرة صحوة دينية مميّزة يتوقف أركون عندها لكي يدرس أسباب نشوئها وازدهارها، وينتقد في ما بعد خطابها الأيديولوجي. وهو يرى أن الثورة الإسلامية مثلاً هي ردّ فعل قامت به الجماهير الفقيرة في وجه حكومات ما بعد الاستقلال التي اتّبعت سياسات تنمية فاشلة لمدة ثلاثين سنة. لقد قام بقراءة سوسيولوجية من أجل تفسير الواقع، فرأى أن الجماهير الفلاحية والبدوية قد سُلبت «من لغاتها وتقاليدها الموروثة وتوازناتها البيئوية وعصبياتها الدموية بعد أن هاجرت إلى المدن واقتُلعت من جذورها وشكّلت حزام الفقر أو مدن الصفيح حولها»[٢٨]. من هنا كان الارتباط الوثيق ما بين عامة الشعب والحركات الأصولية، وما التحدّث عن الظاهرة الشعبوية إلا إشارة إلى مدى الضغط الذي يرزح تحته الشعب، وإلى كيفية محاولته للخروج منه عن طريق العصبية والعنف.

---

(٢٨) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ١٥٧.

يبحث مفكرنا في العوامل التي أدّت إلى نشوء الظاهرة الشعبوية فيذكر أربعة منها:

العامل **الأول** يكمن في وصول الجماهير الشعبية إلى السلطة، في حين لم تكن تحلم سابقاً بذلك لأنها كانت مكتفية بواقعها المتواضع ذي الإمكانات المحدودة.

أما العامل **الثاني** فيعود إلى تضخّم واتّساع المناخ الأيديولوجي الذي يُسهم في تجييش الجماهير.

والعامل **الثالث** الذي أدّى إلى إنتاج الظاهرة الشعبوية هو تفكّك مختلف الشبكات التضامنية الكائنة بين الناس، وتفكّك «الشيفرات الثقافية»، أي الأعراف والتقاليد الثقافية السائدة والموروثة عبر الأجيال. كذلك هناك «تفكّك وانحلال الطقوس الشعائرية والأنظمة الرمزية للتصوّر والإدراك»[٢٩]. فبعد أن كان هناك تماسك عميق بين الناس، وشعور بالهوية الجماعية، وأمل كبير بالخلاص، انحلّ كل ذلك ولم يعد أمام الشعب سوى الانخراط بالحركات الأيديولوجية التي تشكّل الملجأ الأمين.

أما العامل **الرابع** الذي أسهم في إنتاج الظاهرة الشعبوية فيتعلّق بعمليات الاقتلاع من الجذور، وما حدث من هجرة كثيفة للبشر باتجاه ضواحي المدن حيث انتشرت البيوت الفقيرة المحرومة من تدبير الأمور السياسية الخاصة بالحياة اليومية. هكذا يؤدّي تشتيت الناس وتهميشهم إلى اعتمادهم العنف كسلاح فاعل بإمكانه أن يُسمِع صوت الجماهير الشعبية التي يعذّبها الحرمان. لقد تضافرت هذه العوامل الأربعة لكي تؤدّي إلى تبلور الظاهرة الشعبوية التي يعني بها أركون هنا الحركات الأصولية المتطرّفة، وهي تختلف عن الحركات الشعبية المتسامحة والمستنيرة التي تميل إلى التقدّم.

هناك أيضاً عوامل أخرى أسهمت إلى حدّ بعيد في إنتاج الحركات الأصولية التي نشطت في الفترة الأخيرة داخل المجتمعات العربية الإسلامية، أبرزها أن الإسلام المعاصر «واقع تحت تأثير العولمة الكاسح مثله مثل غيره»[٣٠]. فكل الأديان الحيّة قد تأثّرت بالحالة الجديدة التي طرأت، ولا يمكن الرجوع عنها. كذلك إن سوء تطبيق المنهجية التاريخية التي ازدهرت في أوروبا

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

إبّان القرن التاسع عشر من قِبل مثقّفي عصر النهضة أدّى إلى انفجار الحركات الأصولية لأنه لم يتمّ تفكيك التراث ودرسه بعمق. إن عدم البحث الدقيق في التراث، وعدم فهمه بكل أبعاده في عصر النهضة، أمران مهمان نتج منهما انفجار الحركات الأصولية بعنف. يؤكّد أركون في هذا المجال أنه لو تعرّض التراث العربي الإسلامي «لمسح تاريخي شامل ولإضاءة نقدية ـ تاريخية شاملة لما حصل ما حصل لاحقاً. هذه بدهية ينبغي أن يتأمّل فيها المثقفون العرب المعاصرون (. . .). لو نجح التنوير الإسلامي، لما ظهرت الأصولية وملأت الشارع والبيت والمدرسة والجامعة وكل شيء. . .»[٣١].

واضح من خلال ذلك أن القراءة النقدية للتراث، وتطبيق المنهج التاريخي، خطوتان مهمّتان في مسيرة تحرير الفكر الإسلامي والمساهمة في انفتاحه على الحداثة ومتطلبات المجتمعات المعاصرة، وحماية أبنائها من الإحباط والانخراط في أعمال العنف.

يعتبر مفكرنا أن المنهج الفلولوجي، على الرغم من كل النقد الذي يوجّهه إليه، لو طُبّق على الفكر التقليدي لساعد على الحد من انتشار التطرّف الذي نشهده في المرحلة المعاصرة. إن عصر النهضة الممتد من القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين انتهى بإنتاج حركات التحرّر الوطني السياسية التي تمكّنت من مخاطبة الشعب وتعبئته من أجل نُصرة الإسلام، على الرغم من محافظتها على قشرة من العلمانية والاشتراكية. كذلك استفادت حركات التحرّر الوطني من الإسلام وطاقته على تجييش الجماهير من أجل محاربة الاستعمار، ما أدّى إلى تحجيم دور التيار الإسلامي. لكن الظروف ما لبثت أن تبدّلت بعد هزيمة عام ١٩٦٧، وارتفاع عدد السكان، وانخفاض مشروعية الأنظمة الوطنية، حيث أصبحت الساحة خالية أمام الحركات الأصولية التي لم تفوّت الفرصة واستفادت من الوضع السائد فحقّقت النجاح المطلوب. هكذا فإن اجتماع أكثر من عامل سلبي ساعد على تحجيم الأطر الاجتماعية للمعرفة في مختلف البلدان العربية والإسلامية. «بمعنى أن المجتمع نتيجة أزماته وفقره وهمومه لم يعد يستطيع أن يفتح صدره للفكر الحر والنقدي، وإنما فقط للفكر الأصولي التقليدي الموروث أباً عن جد. هذا هو السبب الذي أدّى إلى نجاح الأصوليين، وليس عبقريتهم أو اكتشافاتهم العلمية الخارقة في مجال الفكر الإسلامي»[٣٢].

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

لا شك في أن أزمة القيم التي تعيشها الحضارة العالمية، وانهيار الأيديولوجية الشيوعية في الغرب، وتقلّص اليقينيات في المجال العلمي، كل هذه الأمور قد تزامنت مع انطلاق الحركات الأصولية وانتشارها. هناك عطش في النفوس يقودها بشغفٍ نحو المطلق والقيم والمبادئ، فجاءت هذه الحركات لكي تروي النفوس العطشى برأي مفكرنا. لقد حصل انقطاع كبير يفصل بين الإسلام الكلاسيكي وبين الحركات الأصولية المعاصرة التي لم يعد يهمّها إلا التوصّل إلى السلطة بأي ثمن. أما الإسلام الكلاسيكي فقد عرف تعدّدية مميّزة على الصعيد العقيدي، فكانت هناك مذاهب كثيرة كالسنّة، والشيعة، والمعتزلة، والأشاعرة، والفلاسفة، وغيرهم من المذاهب والفرق المتنافسة. كذلك فقد تميّز الإسلام الكلاسيكي بانفتاح كبير سواء على الصعيد الفكري والعقلي أم على الصعيد الروحي والتجربة الصوفية. لم يعرف الإسلام المعاصر هذه الأجواء كلّها، فهو بعيد عنها.

إن الإسلام كدين هو نتيجة القوى المحسوسة التاريخية والاجتماعية والثقافية التي شكّلته عقيدياً وأيديولوجياً، وهو بذلك يشبه أي دين أو مذهب عقيدي آخر. أما المسلمون فقد حوّلوا الإسلام إلى أقنوم ضخم يؤثّر في كل شيء وبإمكانه أن يحقّق كل شيء، ما يُظهر الاختلاف الكبير بين التصوّر التجريدي الذي يضخّم الإسلام من جهة، وبين التصوّر التاريخي الذي يأخذ بالاعتبار الواقع المحسوس. فالمؤرّخ يرى أن الإسلام يخضع للتاريخ وللقوى المحسوسة المتجسّدة بالقوى الشعبوية.

يستخدم أركون عن قصد مصطلح القوى الشعبوية لكي يشير إلى الفرق بين هذا الأخير ومصطلح الحركات الشعبية الحقيقية التي تؤسّسها أيديولوجيا تقدّمية للمستقبل، وهي تهتمّ بتحرير البشر وتحسين أوضاعهم ونقلهم إلى مرتبة أفضل. أما القوى الشعبوية فهي تدلّ إلى التطرّف وتجييش الشعب بواسطة النعرات العصبية والعواطف، فلا يتّكل على استخدام عقله كما يجب. إن التزايد السكاني ساعد على تضخيم الظاهرة الشعبوية التي يسيّرها الأصوليون الذين استفادوا منها إلى حدّ بعيد، كذلك إن البطالة والهجرة الريفية، وتدهور الوضع الاقتصادي، وزعزعة التقاليد والرموز الثقافية السائدة، مع تخلّي الأنظمة السياسية عن الناس ومشاكلهم اليومية لانشغالها بالقمع والسلب، كل ذلك قد حبّذ انتشار الظاهرة الأصولية التي وَجَدت في المجتمعات الإسلامية المقهورة والمحرومة حقلاً خصباً لنموّها. إن الوضع المتدهور أسهم في تحضير جو

مناسب للانفجار والتمرّد، لذلك لا يمكن القول إن الحركات الأصولية قد نتج منها ثورة تحريرية حقيقية، وهي بمثابة حركة تمرّد وانتفاضة. أما الثورة الإسلامية الحقيقية فهي التي عاشها محمد. لقد حوّل الخطاب القرآني «العمل التنظيمي والسياسي المحسوس لمحمد إلى نموذج مثالي أعلى يتجاوز التاريخ أو يخترق التاريخ (. . .)»، وبالتالي فإن ظهور الإسلام يُعتبر ثورة بالمعنى الحقيقي والتقدّمي والإيجابي للكلمة، ولكن ليس «الثورات الإسلامية أو الأصولية المعاصرة»[٣٣].

يصرّ مفكرنا على التمييز بين التمرّد والثورة الفعلية المبنيّة على أيديولوجيا مستقبلية تعمل على خلع المشروعية على الثورات الكبرى التي حدثت في التاريخ. هكذا يمكن اعتبار الثورة الإسلامية الوحيدة في التاريخ هي الثورة التي قام بها محمد، وكل ما سواها هو من باب التقليد والتكرار الذي لا يأتي بجديد. إن «ظهور الإسلام يُعتبر بمثابة تدشين جديد للتاريخ أو تأسيس جديد لنموذج غير معروف سابقاً (. . .)»[٣٤]، من هنا يأتي انتقاده للفكر الأصولي لأنه لا يرضى بإخضاع أصول الإيمان للنقد والتمحيص، في حين أن اليوم بات من الضروري للغاية القيام بثورة فكرية جذرية تبدّل المنظور التقليدي للتراث، وتؤمّن مواكبة المجتمعات الإسلامية المعاصرة للحضارة الكونية. إنه من الملحّ جداً أن تنخرط المجتمعات في موكب الحضارة الكونية لكي تحافظ على بقائها واستمراريتها، عليها أن تقدّم جديداً ما للإنسانية. من هنا يمكن القول إنه لا مستقبل للخطابات الأصولية المبنيّة على الحقد والاتهامات والتحقير الكبير للعالم الحديث باعتباره منبع كلّ شر. كما إنه لا مكان اليوم لمن يبرّئ نفسه باستمرار ويلقي اللوم على الآخرين لأنهم بحاجة إلى تطوير ونقد، أما هو فإنه فوق كل تغيير ونقد عميق. لذلك يحتاج الفكر الإسلامي إلى «عمليات جراحية في العمق، وليس إلى خطابات التبجيل المكرورة منذ مئات السنين. لماذا يبدو أفق الأصولية مسدوداً؟ لأن المجتمعات المعاصرة التي تهيمن عليها المسؤولية الثقافية والحرية الفكرية لا يمكن أن تقبل بالأنظمة التوتاليتارية أو القمعية»[٣٥].

إن التحرير الحقيقي يبدأ بالفكر أولاً لأنه الأساس وهو الكفيل بتغيير النظرة

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

إلى الماضي وكيفية التعاطي معه بشكل منفتح. لا يجوز أن تستمرّ الأمور اليوم مع هجمة العولمة كما كانت عليه بالأمس. لا يمكن أن يتحاشى التراث قوى العلمنة والحداثة التي تحيط به، وهو لن يصمد إلى الأبد في وجه التحوّل، والتبدّل، فضربات الحداثة موجعة وتأثيرها سوف يظهر لاحقاً. «بالطبع إن هذه المواجهة بين إسلام الجهاد/ وعولمة الغرب ليست متكافئة على الإطلاق. فالغرب أقوى بكثير. ولذا فإن الأصولية تقدّم نفسها اليوم كضحية بريئة (. . .). إنها تقدّم نفسها كمنقذ أعلى يمتلك الوديعة المقدّسة (أي الشرعية)»[٣٦].

تجدر الإشارة هنا إلى أن الغرب كان قد تجاوز معوّقات الفكر والصناعة التي ما زال الشرق يشكو منها لغاية الآن. كما إن النهضة العربية لم تبلغ أهدافها التنويرية كما حدث في الغرب. لو تمكّنت الحداثة الفكرية من تفكيك أطر الفكر التقليدي لكانت الحركات الأصولية ـ بالنسبة إلى مفكرنا ـ غير ملزمة باللجوء إلى الممارسات المتطرّفة والخطابات الوسيطية. بتعبير آخر، لو تمّ تطبيق المنهجيات التي نقلتها النهضة العربية عن أوروبا على نحوٍ يطاول التراث في العمق، ويؤثّر في كيفية فهمه بشكل حاسم، لما انفجرت الحركات الأصولية بقوة وعنف، كما تشهد الساحة الراهنة. إن المسح التاريخي الشامل، بالإضافة إلى الإضاءة النقدية التاريخية للتراث العربي الإسلامي من شأنهما ـ لو حدثا بالفعل ـ أن يجعلا العقل الإسلامي عاجزاً عن توليد حركات أصولية ذات حجم ضخم كالتي نعرفها اليوم. هذا ما سبّب ظهور التطرّف الأصولي على الصعيد الفكري، لكن هناك أيضاً هزيمة العام ١٩٦٧، وانحسار الهيمنة السوفياتية، ونمو السكان الهائل، وغروب وهج الفرح بتحقيق الاستقلال، كلها أحداث قد أسهمت في نجاح المدّ الأصولي على الصعيدين السياسي والاجتماعي. فالمجتمع العربي الإسلامي، الرازح تحت وطأة الفقر واليأس من أنظمته السياسية، لم يعد بإمكانه أن ينفتح على الفكر الحر والنقدي، إنما وجد ملاذه في رحاب الفكر الأصولي التقليدي الموروث. إن نجاح الأصوليين غير مرتبط، في نظر أركون، بعبقريتهم أو إنجازاتهم الخارقة في مجال الفكر الإسلامي، إنما بالأسباب التي أتينا على ذكرها.

إن الحركات الأصولية إذ تستخدم الدين كسلاح أيديولوجي لكي تخوض معاركها، وتحقّق أهدافها السياسية، تدفع في المقابل ثمناً روحياً باهظاً، لأن

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٩١.

تحويل الدين إلى مجرّد أيديولوجية سياسيّة يفقره من كل غنى، ويسهم في فقدان روحانيته المتعالية، أو بتعبير آخر «ينزّله من تنزيهه المتعالي»، ويحطّ من شأنه عندما يقحمه في الصراعات اليومية الأكثر مادية.

هكذا فإن ادّعاء كل الحركات الأصولية الانتساب إلى التراث الإسلامي في مرحلته التأسيسية ومثاليته الأولى، أي زمن النبي والصحابة، هو ادّعاء خاطئ، لأن الواقع يشير إلى خلاف ذلك. فالخطاب الديني الذي تنتجه هذه الحركات يعبّر بشكل واضح عن «قطيعة تاريخية كلية مع الإسلام الأولي: أي مع إسلام المدينة المنوّرة. إنه يتميّز بكل صفات الدعوة المهدوية (انتظار المهدي المنقذ) الموجَّهة إلى الشعوب المحرومة البائسة (= المستضعفين) من الناحية الثقافية والاقتصادية والمضطهدة سياسياً والمكبوتة نفسياً وجنسياً (. . .)»[٣٧]. لذلك نجد أن المستضعفين مستعدّون للالتزام بأي حركة تبعث لديهم الأمل بالنجاة من الأوضاع المزرية، وتنقذهم من الحرمان. لقد انخرطوا في صفوف الحركات الأصولية عن طريق التجييش والتعبئة بواسطة الخطاب الأسطوري الذي يحوّل التراث إلى نوع من «أيديولوجيا الاحتجاج والتغيير». لقد ابتعد المسلمون بذلك عن التراث بصفته طاقة محرّكة أو كروح للوحي تدعم المؤمن وتغذي إيمانه.

نود أن نتوقف هنا أيضاً، وقبل أن نبحث في كون الحركات الإسلامية دليلاً على العلمنة، عند ثلاثة مفاهيم أساسية: العنف والتقديس والحقيقة. فالكلام على العقل الديني بعامة والحركات الأصولية بخاصة يحيل إلى البحث في الحقيقة الواحدة التي لا يجوز ردّها إلى أي شيء آخر، لأنه لا حقيقة سواها، وهي تستحقّ بالتالي أن تُقدَّم من أجلها كل التضحيات. من هنا كان اللجوء إلى العنف في سبيل الدفاع عن الحقيقة ونشرها، مهما كبُرت التضحيات، وذلك من دون تردّد أو بحث أو تحليل. إن كل جماعة مؤمنة بحقيقة ما، ترتكز بالعمق على هذه الأركان الثلاثة، من أجل الحصول على النجاة وبلوغ الدار الآخرة. يرى مفكرنا أنه لا يمكن أن نجد قبيلة ما أو أمة أو ديناً خارج إطار العنف والتقديس والحقيقة، لأنها قوى تدخل في البنية الأساسية لكل واحدة منها. يشير أركون إلى أن «الجماعة مستعدّة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدّسة (. . .) العنف مرتبط بالتقديس والتقديس

---

(٣٧) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ٣٨.

مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقدان أنه الحقيقة»[٣٨].

لم يتمكّن الإنسان من السيطرة على هذه القوى الرئيسة الثلاث لغاية الآن، وهي لا تزال تتحكّم بمختلف أشكال وأنماط الوجود البشري. كما إن العامل الديني والعامل السياسي في المجتمع تهيمن عليهما المعطيات الأنثروبولوجية للأركان الثلاثة التي تمثّل تشكيلة اجتماعية ـ تاريخية. ويمكن أن نلاحظ «أن الخطابات الإنشائية التي يطلقها البعض عن العلاقة بين الدين/ والسياسة تحجب أكثر مما تظهر الدور الذي يلعبه العنف والتقديس في إقامة العلاقة التمفصلية مع الحقيقة»[٣٩].

إن الحقيقة التي تؤمن بها الجماعة تتعرّض للتهديد باستمرار، سواء من قِبل «الكفار» في حال كانت الجماعة دينية، أم من قِبل أعداء الوطن في حال كانت الجماعة سياسية. يشير أركون إلى أن التعاليم في كل الأديان لا تتردّد أبداً في إدانة العنف أخلاقياً ورفضه بشدّة، لكنها في الوقت عينه تباركه وتدعو إليه إذا كان الأمر يتعلّق بالدفاع عن الحقيقة من أجل مواجهة الكفار، أو في سبيل فرض هذه الحقيقة بالقوة على كل من يعترض عليها. كما إن الدولة العلمانية الحديثة تقوم بالفعل ذاته، عندما تدعو مواطنيها إلى خوض «الحرب العادلة» وهي التي يقابلها مفهوم الجهاد في الإسلام. لقد أخذت الأحزاب العلمانية الحديثة تحلّ اليوم محلّ المذاهب والطوائف الدينية، لكن الآلية العميقة في الربط بين العنف والتقديس والحقيقة هي ذاتها على الرغم من تغيّر صيغتها الشكليّة. هكذا يقول مفكرنا «نجد أنفسنا بين نوعين من العنف: عنف مقدّس يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم «الإلهية» للأديان التي لم تتعرّض بعد للنقد العلمي، وعنف مادي أو دنيوي محض نُزعت عنه أغلال التقديس. ونقصد بهذا النوع الثاني ذلك العنف الشائع في المجتمعات الأوروبية والأميركية الحديثة: أي المجتمعات التي انحسر عنها الدين وتعلمنت وأصبحت قيمها نسبية (...) وشاعت إرادة القوة والهيمنة كقيمة عليا»[٤٠].

إن الكلام على العنف والتقديس والحقيقة من شأنه أن يبرز العلاقة بين الروحي/ والزمني، أو بين العامل الديني/ والعامل السياسي داخل المجتمعات.

---

(٣٨) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٤٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

لذلك لم يعد مقبولاً، من وجهة نظر مفكرنا القول إن الإسلام دين ودنيا وهو يستبعد قطعياً العلمنة. في المقابل نجد أن الكنيسة في الغرب كانت تتدخّل في مختلف الشؤون الحياتية، وذلك قبل القيام بالفصل بين الكنيسة، والسلطة السياسية وظهور القوميات الحديثة في الغرب. إن التعمّق في الأنثروبولوجيا الدينية يُظهر أن الفصل النهائي والمطلق بين الدين والدنيا، أو العامل الروحي والعامل الزمني أمرٌ لم يتحقّق لغاية الآن في أي مجتمع. كما إن ظاهرة التقديس يمكن أن نجدها في سائر المجتمعات البشرية، لكنها تتجلّى بشكل مختلف بين مجتمع وآخر تبعاً لمستوى التطوّر الاجتماعي والثقافي.

من المهم أن نذكر هنا موقف أركون الرافض لأي فصل قاطع بين الذروتين الروحية والزمنية، وهو يعتبر أن الحركات الإسلامية المعاصرة تحقّق اليوم خطوات كبيرة نحو العلمنة بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ الإسلام، لكنها لم تُرد ذلك، وهي غير واعية لما يجري. عندما تستخدم هذه الحركات الشعارات الدينية في نضالها السياسي وتعبئتها للجماهير، فهي تكشف عن الكثير من الرهانات المادية والزمنية للأهداف التي تعمل من أجل الوصول إليها. إنها قامت بتفريغ الشعارات الدينية التي تستخدمها في خطاباتها اليومية من المضمون الديني الذي عرف في الفترة الكلاسيكية. لقد تحوّلت الشعارات الدينية بذلك إلى وسيلة مستخدمة في الصراع الأيديولوجي والعمل على بلوغ السلطة، ومواجهة الخصم. إنها بمثابة قشرة رقيقة شفّافة بالكاد يمكنها أن تخفي الرهانات السياسية والدنيوية التي تقف وراءها. لذلك كان من الضروري عدم الوقوع في الوهم الذي أحدثته الثورات السياسية التي حصلت تحت راية الإسلام وانتصار الحركات الإسلامية، لأن هذه الظواهر ليست كما يدّعي الخطاب الغربي السطحي دليلاً على عودة العامل الديني. إنها تدلّ إلى أمر مختلف تماماً عمّا يُذكر في وسائل الإعلام الغربية. إن ما تشهده اليوم «المجتمعات الإسلامية والعربية، هو عبارة عن استخدام عنيف ومتطرّف للمفردات والشعارات والمرجعيات الدينية، من أجل تمويه وتغطية عملية العلمنة والدنيوة الجذرية، التي هي الآن في طور الحصول في هذه المجتمعات بالذات. هكذا ينبغي أن نفهم ما حصل في السنوات العشر الأخيرة، ومن الخطأ الكبير أن نعتبره دلالة على عودة الإسلام، أو الدين، أو ما إلى ذلك»[٤١].

---

(٤١) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ١٣١.

إن الإسلام كدين لم يغِب يوماً عن المجتمعات الإسلامية والعربية، ولا يجوز التحدّث عن عودة الدين إلا في المجتمعات الغربية التي كانت قد شهدت علمنة الدولة والمجتمع والتربية وغيرها. إن الحكم الذي يطلقه الخطاب الغربي بشأن عودة الدين في المجتمعات الإسلامية ليس إلا حكماً متسرّعاً وسطحياً يجب عدم الأخذ به. «إن المخاض العسير الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية الآن ليس مخاض عودة الدين، وإنما مخاض العلمنة ومواجهة مسائل التنمية والاقتصاد والتحديث وما إليها»[٤٢]. إننا نجد في هذه الملاحظة لأركون نقداً واضحاً لكيفية قراءة الواقع السياسي داخل المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة من قِبل الفكر الغربي.

إنه يرفض إطلاق الأحكام العشوائية من دون البحث في جذور الظواهر الاجتماعية والسياسية. يمكن القول إذاً إن المجتمعات العربية والإسلامية بدأت تنخرط اليوم أكثر من السابق في «تاريخ علماني معلمن» على الرغم من مختلف القشور والمظاهر الخارجية التي تشير إلى عكس ذلك. منذ مرحلتي الاستعمار وأيديولوجيا التنمية بعد الاستقلال راحت هذه المجتمعات تستورد ما أنتجته المادية في الغرب وتتبنّاه. إن عملية الانخراط الكامل في خط الحداثة المادية يسهم في تفسير النجاح الذي حقّقته الحركات الأصولية التي تعمل بجهد على تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً.

على الصعيد العملي، والواقع اليومي المعاش، نجد أن هذه الحركات هي علمانية في المِهَن والوظائف التي تمارسها، وفي احتياجاتها الاستهلاكية الضرورية. كما إن أكثرية المناضلين السياسيين الذين ينتمون إلى الحركات الأصولية هم من الطبقات الفقيرة، وثقافتهم تقليدية، لم يتمكّنوا من التوصّل إلى الثقافة الحضرية الحديثة. إنهم يطالبون بحقّهم في المساهمة في صنع تاريخ مجتمعاتهم الجديد، وهم يعبّرون عن هذا المشروع العلماني وعن آمالهم في تحقيقه عن طريق استخدام مفردات اللغة التي يتقنونها، أي اللغة الدينية.

إن مستقبل العلمنة في الإسلام مرتبط، بحسب مفكرنا، بالانتشار الواسع للحداثة العقلية، وهو يصرّ على أن «الحداثة العقلية والفكرية هي الوسيلة الأكثر إلحاحاً وفعالية للشروع بإعادة تقييم شاملة للإسلام»[٤٣]. لا يمكن أن تنتشر

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٤٣) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ١٨١.

العلمنة في مجتمع يعاني الفراغ الثقافي، ويفتقر إلى الفكر النقدي المنفتح الذي تبلور من خلال علوم الإنسان والمجتمع وبخاصة علم التاريخ. إن المجتمعات الإسلامية ليس لديها الوسيلة السياسية أو الثقافية المناسبة لكي تتمكّن من إحداث «مجابهة خصبة بين الرؤيا العلمانية للعالم والرؤيا الدينية للعالم: أي بين طريقتين مختلفتين في الإدراك والوعي والتفكير والعمل والخلق والمعرفة»[٤٤].

إن الفكر الغربي كان قد قام بهذه المجابهة واستفاد منها كثيراً. فالعلمنة كما تعيشها المجتمعات الإسلامية اليوم هي نوع من الأيديولوجيا الموجّهة من أجل نقد الغرب الملحد والغارق في الفكر المادي، وهي أيضاً إضفاء النزعة المادية السطحية على المجتمع من خلال استيراد الإنتاج الغربي كالآلات والسيارات وغيرها من الوسائل الاستهلاكية الحديثة، وذلك على الرغم من انتقاد الغرب والتهجّم عليه. «هكذا نجد أن كل العقبات قد تجمّعت لمنع كل فكر جاد من استشكاف العلمنة بصفتها بُعداً فكرياً وطريقة محدّدة لتشكيل مفهوم جديد عن السيادة والمشروعية وممارسة جديدة لهما»[٤٥].

نلحظ هنا أن أركون يشدّد كثيراً على البُعد الفكري للعلمنة، وهو يلحّ على ضرورة تطوير الفكر النقدي الحر لكي تتمكّن المجتمعات الإسلامية من الانخراط بعمق في العلمنة، وتستطيع بالتالي أن تسهم في الحضارة الكونية.

إن البحث في مسألة العلاقة بين الإسلام والسياسة، وفي الجدلية القائمة بين العامل الروحي/ والعامل الزمني أو السياسي، قد فرض على مفكرنا التحدّث عن العلمنة وبالتالي عن الحركات الأصولية التي تحقّرها لكنها في الواقع تسير نحوها بخطى واضحة، ومن دون أن تعي ذلك. هذا ما حاول أن يبيّنه في مختلف أبحاثه، بخاصة عندما نجده يركّز على السيادة العليا الإلهية وكيفية استغلال السلطات السياسية لها. لقد أشار إلى أن السلطات السياسية الإسلامية هي زمنية دنيوية تخضع لمشروطية المجتمع والتاريخ، وتتأثر بصراع الفئات التي تتنافس في ما بينها. إن كل الادّعاءات بالقداسة التي أطلقتها وحاولت من خلالها أن تضفي على نفسها غطاءً من المشروعية الدينية العليا، لم تغيّر شيئاً. فالتاريخ واضح يظهر أنها قد قامت بحسم الأمور لمصلحتها بالقوة في المرحلة الأولى، ومن ثم باشرت بتأسيس أيديولوجيا التسويغ. إن

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

ادّعاء السلطات السياسية أنها تمتلك مشروعية خارقة تفوق البشر، ما هو إلا وسيلة ناجحة تمكّنها من تثبيت نفسها ومحاربة خصمها وإرهابه. إن هذه الوسيلة لا تزال مستخدمة حتى في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وذلك بسبب افتقار هذه المجتمعات إلى الحداثة المادية والعقلية، وبسبب الضغوط الخارجية التي تمارسها الإمبريالية، وازدياد التفاوت الطبقي في الداخل، وسيطرة المجاعة والأوبئة والحروب.

من الضروري أن نشير هنا إلى أن أركون لا يعتبر أن الشريعة الإسلامية لها أصل إلهي وذلك بسبب ما قامت به السلطات السياسية عبر التاريخ من عمليات خلع القداسة عليها وعلى أحكامها. فالشريعة ترتبط بالعمق بالدولة المركزية، لذلك كان تطبيقها وامتدادها الجغرافي يتعلّقان بقدرة الدولة المركزية على الانتشار وبسط السلطة التي لم تكن أبداً كلية وشاملة في كل الأرجاء. في الجزائر مثلاً، خلال فترة ما قبل الاستقلال، كان قسم كبير من البلاد يطبَّق فيه القانون المحلّي الذي يعتمد على العرف، وهو يعود إلى ما قبل الإسلام. فالشريعة إذاً هي «مجموعة من المبادئ التي تشمل كل نواحي القانون، من مدني ومؤسّساتي وجنائي، والمطبّقة في مجتمع ما. كان المسلمون قد تلقّوا هذه القوانين وتمثلوها وعاشوها وكأنها ذات أصل إلهي. لقد ترسّخت في الوعي الإيماني وكأنها ناتجة (. . .) عن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية»[٤٦]. فالمسلم عندما يذهب إلى المحكمة يعيش اختباراً مهماً لأنه يعتقد بالقضاء الإلهي. لكن الواقع يشير إلى أن الشريعة لم تطبّق في سائر البلدان الإسلامية، فالمناطق الزراعية كانت بعيدة عن ذلك، وحدها الدولة المركزية هي التي طبّقتها. إن التاريخ يظهر مدى العلاقة بين سلطة الخليفة والمحكمة الشرعية، إذ إن الخليفة هو الذي كان يعيّن قاضي القضاة، وهذا بدوره كان يعيّن قضاة الأمصار. والشريعة كانت قد تشكّلت انطلاقاً من ممارسات القضاة عن طريق استنباط الأحكام من القرآن كما جاء في الرواية الرسمية. أما مفكرنا فيرى أن الأمور قد جرت بشكل مختلف. «فالواقع أنه من خلال النصف الأول من القرن الهجري التأسيسي الأول كان عمل القضاة يستوحي أساساً الأعراف المحلية السابقة على الإسلام والتي كانت تختلف حسب الأماكن. وكان الرأي الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر. وأما الرجوع إلى

(٤٦) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٩٦.

القانون القرآني فلم يحدث إلا بشكل متقطّع، وليس بشكل منتظم كما حاولت الرواية الرسمية أن تشيعه»[٤٧]. إن هذا الواقع دفع بالشافعي إلى معالجة الفوضى الحاصلة من خلال الرسالة التي كتبها بين عامي ٨٠٠ و٨٢٠م لكي يحدّد فيها منهجية القانون.

لم يرَ أركون أن العلمنة شيء غريب على الإسلام، لقد عرفت المجتمعات الإسلامية بعض حالات العلمنة، وهي اليوم تسير نحوها لا محالة. لقد ذكرنا قسماً من هذه الحالات في سياق بحثنا، ويهمّنا أن نختم بالإشارة إلى المنافسة وحالة التوتّر التي كانت سائدة بين الفقهاء حرّاس الدولة وبين الفلاسفة.

لقد عرف تاريخ الفكر الإسلامي مفكرين أحراراً، لكنهم كانوا يتعرّضون باستمرار للشبهات والإدانات التعسّفية. وما عرفه القرن الرابع الهجري إلا خير شاهد على ذلك من خلال النزعة الإنسية والعقلانية التي كانت سائدة فيه. إن العلمنة باعتبارها موقفاً منفتحاً للروح تجاه مشكلة المعرفة قد كانت حاضرة لدى العديد من المفكرين العقلانيين خلال القرن الرابع الهجري، كما إن الفلسفة التي أنتجها الفكر الإسلامي ليست مجرّد ترداد هزيل للفكر اليوناني. كانت هناك إمكانات لتأسيس الفلسفة، لكن تدخّل الإسلام الرسمي قد حال دون النهوض بهذا المشروع والانطلاق به. ولكي نفهم حقيقة ما جرى من إقصاء مستمر للفلسفة، فإنه يجب النظر ملياً في واقع المجتمعات الإسلامية منذ بداية القرن الثاني عشر الميلادي. إن «هذه المجتمعات المهدّدة من الداخل والخارج مجبرة دائماً على أن تؤسّس نظاماً أمنياً خاصاً. إن الفلسفة النقدية لا يمكن لها الإسهام في تشييد مثل هذا النظام. على العكس إنها تهدّده بالأخطار»[٤٨].

لذلك كان الفلاسفة في مصاف الخطرين الذين يهدّدون السلطة، أما الفقهاء فهم الداعمون بامتياز للسلطة والمدافعون عنها. فالشريعة الصارمة التي تفعل في نفوس الجماهير هي التي تدعم النظام القائم. إن ما حصل لابن رشد يظهر حقيقة التوتر بين الفقهاء والفلاسفة. هو الذي يُعتبر شخصيته فريدة ومميّزة في تاريخ الفكر الإسلامي، لأنه جمع بين القضاء والفلسفة، فقد تعرّض للمحاكمة والاضطهاد على الرغم من الوظيفة القضائية العالية التي كان يشغلها. من هنا يدعو مفكرنا إلى البحث عميقاً من أجل معرفة سبب فشل الفلسفة وذلك عن

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

طريق القيام بدراسة العلاقات التي تربط بين عوامل عدّة: أشكال السلطة السياسية، والأطر الاجتماعية للمعرفة السائدة، والمنزلة الاجتماعية والاقتصادية لجميع المفكرين والمثقفين، وأخيراً الوظائف المشروعية التي أوكلت إلى الدين. إن التعمّق في هذه العوامل، وبالعلاقات التي تربط في ما بينها، من شأنه أن يكشف عن سبب فشل الفلسفة في السياق الإسلامي، وانحسارها بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي. إن الفترة الزمنية التي حصل فيها تهميش الفلسفة، لا تزال غير مدروسة كما يجب لأنها تُنعَت بالانحطاط والجمود.

إن العثمانيين الذين استلموا الحكم وأسّسوا الامبراطورية العثمانية الواسعة الأرجاء، قد أسهموا إلى حدّ بعيد في تقليص الحرية الفكرية وبالتالي فعل التفلسف. فالازدهار الذي عرفه القرن العاشر الميلادي/ الرابع الهجري لم يدم طويلاً، لأن النزعة الإنسية العربية[٤٩] والتيار العقلاني الذي دعمها واجها في ما بعد حواجز وعراقيل كثيرة أدّت إلى خنق الفلسفة. هناك قوى اجتماعية داخلية وخارجية قد حاربت الفلسفة و«الإنسية العقلانية الجنينية» التي نتجت منها. ولا يجوز بالتالي تفسير هذا الفشل بشكل سطحي وحصر أسبابه بردّ الفعل السنّي على الدولة البويهية الشيعية المعتدلة والمتسامحة، أو بانتصار الأشعرية، أو بمحاربة الغزالي للفلسفة والفلاسفة، أو بالادّعاء بعدم التوافق ما بين النزعة العقلانية ـ الإنسية وبين الإسلام. كل هذه الأسباب يرفضها محمد أركون ويدعو إلى تفسير هذا الفشل عن طريق «القيام بتحرّيات واسعة عن سوسيولوجيا الفشل، أي ما هي الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تؤدّي إلى فشل تيّار فكري معيّن في لحظة ما من لحظات التاريخ ونجاح معاكسه؟»[٥٠].

لذلك يرى مفكرنا أنه كان من الضروري دراسة الظروف التي ساعدت على تفكّك مراكز السلطة سياسياً واقتصادياً، والضغوط التي سبّبتها القوى الاجتماعية الجديدة مثل المغول والصليبيين والعبيد والبدو والأتراك. «كل هذه العوامل الضاغطة داخلياً وخارجياً ساهمت في دفع المسلمين إلى تشكيل أيديولوجيا دفاعية (الجهاد) وإحلالها محل الفكر العقلاني ـ الإنسي: أي

---

(٤٩) يؤكّد أركون «وجود نزعة فكرية مرتكزة حول الإنسان في المجال العربي ـ الإسلامي». هذا ما يدعوه بالإنسية العربية، «بمعنى أنه يوجد في ذلك العصر السحيق في القِدم تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله. وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يُعتبر تياراً إنسيّاً أو عقلانياً أو علمانياً» انظر: أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ص ٦٠٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٥٠.

أيديولوجيا الانفتاح والتوسّع الثقافي والدمج الإنساني والفكري التي كانت سائدة سابقاً. كما أدّت أيضاً إلى ازدهار المدارس السكولاستيكية المحلية الضيّقة التي راحت تصفّي كل «العقول المنافسة» التي ظهرت في المرحلة الإنسية والعقلانية»[٥١].

إن حالة التنافر والمنافسة بين المذاهب الإسلامية أثّرت بشكل سلبي في مصير الثقافة. كما إن تدهور الأوضاع السياسية والاقتصادية قد أدّى إلى تداعي حضارة العصر الكلاسيكي وإلى تراجع الموقف الفلسفي. إن العقلانية النقدية والفضول العلمي وإرادة افتتاح مجالات فكرية جديدة أصبحت كلها أموراً لا أهمية لها، وهي بالتالي لا تعني شيئاً بالنسبة إلى المناطق التي تفكّكت في الامبراطورية العثمانية. لم يعد هناك من أطر اجتماعية ـ اقتصادية تقوم باحتضان الفلسفة وحمايتها من الانهيار.

يرى مفكرنا أن الوضع الاقتصادي قد تراجع كثيراً بعد أن سقطت الخلافة العباسية، واضمحلّت البرجوازية التجارية في بغداد، وأصبح الاقتصاد يرتكز على الزراعة والصناعات الحِرْفية البدائية. كل هذه الأمور قد أدّت إلى انحسار الفلسفة في أرض الإسلام وذلك حتى القرن التاسع عشر مع بداية عصر النهضة، ولا يجوز أن نجعل الغزالي وحده مسؤولاً عمّا حدث. إنه ينتقد في هذا المجال المثاليّين التجريديّين لأنهم يتوهّمون بأن الأفكار هي وحدها التي تحسم حركة الواقع، ويهملون بالتالي الدور المهم الذي تؤديه البنى المادية والأطر الاجتماعية والاقتصادية. من هنا يعتبر أن موقف الغزالي هو جزء من الانهيار العام الحاصل في السياق الإسلامي الذي يتجاوز الغزالي كشخص ويقوم باحتضانه في الوقت عينه.

استنتاجـات

يمكن أن نلحظ في ختام هذا الفصل مدى انخراط أركون في مسيرة علوم الإنسان والمجتمع عندما رفض تفسير فشل الفلسفة انطلاقاً من الأسباب التقليدية المعروفة، إنما أراد الغوص عميقاً في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمعات الإسلامية لكي يصل إلى معرفة السبب الحقيقي الذي أعاق نمو الفلسفة. لقد حثّ على دراسة القوى السلبية في التاريخ ومدى تأثيرها

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

الضاغط على المناخ الفكري عن طريق القمع، ومنع كل محاولات التجديد، وإضفاء القداسة على ما لا قداسة له. إن التنافس بين الفقهاء والفلاسفة، أو ما بين الشريعة والفلسفة قد حُسم لصالح الفقهاء والشريعة في بداية القرن الثاني عشر الميلادي، ولم يعد للفلسفة النقدية قيمة تذكر في وضع غير مستقر أمنياً من الداخل والخارج. فالشريعة هي التي بإمكانها أن تثبت النظّام وتدعمه، بينما الفلسفة تهدّده بالخطر.

إن استخدام الشريعة كلغة وحيدة، وكنظام قيمي جاهز، قد سمح للسلطة السياسية أن تجيّش الجماهير وتعبّئها في مختلف لحظات التغيير المصيرية. لقد وُضعت الشريعة في خدمة السلالات والسلطات الحاكمة سابقاً وهي اليوم في خدمة أيديولوجيا البناء الوطني. ضمن هذا المنظور نجد مفكرنا قد طرح مسألة العلمنة التي دخلت إلى المجتمعات الإسلامية منذ زمن عن طريق استخدام الشريعة من أجل دعم وتثبيت السلطة السياسية الحاكمة.

يبقى أن نشير إلى «أن العلمنة هدف يتطلّب الافتتاح باستمرار»[٥٢]، سواء في المجتمعات الغربية أم في المجتمعات العربية ـ الإسلامية. لذلك كان من الضروري متابعة البحث والتفكيك والقيام بقراءة نقدية ومقاربة في الوقت عينه، وذلك من أجل بلورةِ فضلى لبنى العلاقات التي تربط بين الروحي والزمني، أو بين الدين والمجتمع، ومن أجل تحقيق ـ على الصعيد العربي الإسلامي ـ الانتقال الفعلي من الإتولوجيا السياسية إلى الفلسفة السياسية.

إن هذه المهمة ليست سهلة، فالغرب نفسه لم يتمكن من حل مشكلة المقدّس (le Sacré). لقد ألقى بها الفلاسفة جانباً لأنهم اعتقدوا بإمكانية هيمنة العقل على هذه المشكلة وتفسيرها ملياً. إننا نلحظ بوضوح كيف أن عملية انبثاق المقدّس تحدث في أكثر من مكان في المجتمعات الأوروبية المعَلمنة منذ زمن. إن حاجة الإنسان إلى التقديس، وتوقه المستمر إلى المتعالي والمطلق لم يتمّ التخلّي عنها، ولا تخطيها. «إن التقديس قد انتقل من الناحية الدينية إلى الناحية العلمانية على الرغم من اختلاف الأسماء والمسّميات. وهذا يعني أن الناس لا يستطيعون أن يعيشوا من دون ذروة عليا يقدّسونها سواء كانت هذه الذروة الدين أم الوطن»[٥٣]. كما يمكن أن نضيف إلى هاتين الذروتين تقديس

---

(٥٢) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٩٣.

(٥٣) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

الابطال في مجال الرياضة، أو المطربين والممثلين في مجال الفن. . . إلخ. لا يزال علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع يبحثون معمّقين الدرس في ظاهرة التقديس، وفي جوهرها، وفي تبدّل تمظهرها، لقد وقع مفكرو القرن الثامن عشر، بالنسبة إلى أركون، بالوهم عندما ظنّوا أنهم يستطيعون أن يحلّوا مختلف المشاكل والقضايا عن طريق العلم الذي بإمكانه أن يفسّر الأسرار المخفية، ويكشف عن كل ما هو محجوب في ظلمة الجهل.

كذلك على الصعيد الإسلامي، يرى مفكرنا أن الإسلام المعاصر لم يعد ديناً إنما هو أقرب إلى الأيديولوجيا السياسية التي تنافسها قوى السلطة والمعارضة في آن. لذا فهو عندما يتناول بالبحث جدلية العلاقة بين الدين والمجتمع أو بين الروحي/والزمني إنما يهدف إلى التركيز على أن العلمنة التي ينادي بها لا تناقض الدين بحدّ ذاته بل تتنافى مع استخدام الدين من أجل أغراض سلطوية أو منفعية. إنه يطالب بتنقية الدين الإسلامي من كل ما علق به من شوائب عبر الزمن، لأنه خسر الكثير من بُعده الروحي المتعالي خلافاً لما يظنّ الآخرون. لقد عمل من خلال مشروعه النقدي وتحليله العقل الإسلامي على الفصل بين الإسلام من جهة والهموم السلطوية الغارقة في المادية والأمور الدنيوية من جهة أخرى، في سبيل إعادة هذا الدين إلى «نقائه الأول»، أي إلى حالته الروحانية الصافية.

عندما درس أركون الخطاب السياسي في السياقات الإسلامية انتقد بشدّة القراءة الإسقاطية التي يقوم بها بعض المتحمسين من أجل إضفاء الحداثة على الخطاب القرآني، أو من أجل إثبات أن هذا الكتاب يحوي أهم مكتسبات الحداثة كمفهوم الديمقراطية مثلاً، إن في ذلك ضرباً لإمكانية حصول أشياء جديدة في التاريخ. وبصياغة أخرى، إن في ذلك إلغاءً للتاريخ. هذا النقد، لم يوجّهه أركون إلى المفكرين المسلمين فقط لأنه وجد مثل هذه القراءة الإسقاطية لدى اليهود والمسيحيين أيضاً، أو بالأحرى لدى المؤمنين التقليديين الذين رفضوا النظام الفكري للحداثة واتّبعوا النظام الفكري للعصور الوسطى. إن هذا النقد لا يعني أن النصوص التأسيسية للأديان التوحيدية الثلاثة لم تعرف بذور العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان، لكن ذلك كان متعلّقاً بشكل محوري بحقوق الله، فالإنسان لم يكن بعد قد استقلّ بذاته، كما حصل في أوروبا خلال «عصر الأنوار». عند ذاك وثق الإنسان بقدرة العقل على فهم الأمور وتسييرها. من هنا الخطأ المنهجي الذي يكمن في إسقاط مفاهيم إلى إنجازات

عصر متأخر في الزمن الذي يكمن في إسقاط مفاهيم تنتمي إلى إنجازات عصر متأخر في الزمن على عصر آخر سابق له، وذلك بهدف إبراز غنى النصوص الدينية واحتوائها على كل ما يمكن أن يتوصّل إليه العقل البشري يوماً.

أما في ما يتعلّق بمصطلح الديمقراطية الذي تناوله الخطاب السياسي بالبحث، فإن جذوره الأوّلية وُجدت حقاً في القرآن، كما يرى مفكرنا، ولكن ليس بالمعنى الحديث للمصطلح. إذ إن هناك فرقاً بين الديمقراطية والشورى، فالأولى تخصّ جميع البشر في المجتمع من دون استثناء أحد، بمعزل عن الانتماء الديني أو المذهبي أو العرقي، بينما تنحصر الثانية ـ أي الشورى ـ بـ «الفئة العليا» من المسلمين، وهي مرتبطة بالفضاء العقلي الوسيطي، في حين أن الديمقراطية متعلّقة بالفضاء العقلي للحداثة.

يبقى أن نشير في ختام القسم الأول الذي تطرّقنا فيه إلى خصوصية القراءة الأركونية للتراث العربي الإسلامي إلى أن ما تقدّمنا به، حاولنا التركيز فيه على الناحية المنهجية التي تخصّ موضوعنا، من دون أن ندّعي بأننا قد أوفينا كل المناهج التي استخدمها أركون حقّها. إن ما كان يهمّنا هو كيفية استفادة أركون من مناهج علوم الإنسان والمجتمع في المباشرة بإنجاز مشروعه النقدي العام. لقد اهتمّ مفكرنا بإدخال الإسلام في الحداثة والبرهنة على غنى التراث الإسلامي بتجارب فكرية عديدة تسمح له بمواكبة الحضارة العالمية. لم يدخل على هذا التراث متسلّحاً بأيّ من الأحكام المسبقة، أو الأهداف الأيديولوجية المُسيَّسة. إن ما توصّل إليه في أبحاثه، لغاية الآن، وما عرضناه في دراستنا هذه، هو وليد جهوده الخاصة، ومقارعاته الفكرية، وخبراته الواسعة سواء في ميدان الحداثة أم في ميدان التراث. لم تكن طريقه واضحة منذ البداية، كنا نشعر وكأنه يتلّمس خطواته، وهو يسير في عالم رحب مليء بالمفاجآت.

لذلك نود أن نشير في هذا السياق إلى أن الهاجس الأساس الذي وجدناه كامناً في خفايا مشروع أركون النقدي هو هاجس إنسي، عقلاني، معرفي، منفتح على أكثر من نظرية وتيار ومذهب. فالأيديولوجيا ليست منطلقة ولا نقطة وصوله، على الرغم من أن مشروعه غير بريء منها تماماً، وهذا أمر مشروع لدى مختلف العاملين في حقل البحث الفلسفي. إن نسبة الأيديولوجي أقل من الفكري لدى أركون، حتى ولو أننا نرى نمطين من الخطاب لديه. فهو عندما يتوجّه إلى الغرب نجده ينتقد المادية، والتطرّف في تبنّي الوضعية والتاريخية

والعقلانية الصارمة. أما عندما يتوجّه إلى العرب والمسلمين فهو لا يوفّر جهداً في نقد الانغلاق والتقوقع داخل التراث، والاكتفاء بالمناهج التقليدية وحدها من أجل القيام بقراءة هذا الأخير، مع إهمال أبرز مكتسبات الحداثة، والروح العلمية الناشطة في الغرب. بصياغة أخرى، إننا إذا قمنا بقراءة سطحية للخطاب الأركوني الموجّه للغرب يمكننا القول إن هذا المفكر إسلاميٌّ متعصّب، ونتّهمه بالأصولية، كما فعل بعض النقّاد الغربيين. وإذا طبّقنا هذه القراءة السطحية عينها على الخطاب الأركوني الموجّه إلى العرب والمسلمين فمن السهل أيضاً أن ننعته بالكفر والعمالة والتهوّر في الانسياق وراء الحداثة، وبالعمل على أذيّة الدين الحق وتشويه قِيَمه الروحية، وذلك كما فعل بعض المتحمّسين من رجال دين مسلمين أو مفكرين باحثين في المجال الإسلامي.

لسنا هنا في صدد الدفاع عن محمد أركون، لكن أردنا أن نبرز ذلك المنحى الأيديولوجي الذي وجدناه في مشروعه الفكري النقدي، لكي نشير إلى أنه من الصعب أن نجد خطاباً معرفياً منزّهاً كلياً عن الأيديولوجيا، مهما ادّعى هذا الخطاب والموضوعية التامة وعدم الانحياز. لكن ما يهمّ هو مقدار الأيديولوجيا في الخطاب المعرفي، وموقعها. هل هي المحرّك الدافع؟ هل هي الهدف المنشود؟ من هي الجهة المستفيدة من هذه الأيديولوجيا أو تلك؟ زمن الذي يقف وراء هذا الخيار الأيديولوجي من دون سواه؟ إن أركون عندما انتقد «عصر الأنوار» مثلاً، أو عقل الحداثة، والتطرّف في العقلانية، لم يقم بذلك البتة من باب التبشير بالإسلام، والدعوة إلى اعتناق مبادئه، إنما قام به من زاوية الأنثروبولوجيا الدينية وعلم الاجتماع، حيث نجد قراءة مختلفة لما هو روحي داخل الزمني، أي للدين كأحد العوامل التي أدّت دوراً في تأسيس المجتمع لا يجوز إغفاله. قام هذا الأخير ـ أي المجتمع ـ بإدخال الدين في تاريخية معيّنة، وتبدّلٍ واضحٍ لا يجوز التغاضي عنهما. إن النقد الذي وجّهه مفكرنا إلى الحداثة يهدف إلى إبراز المنحى الروحي، وقيمة السعي الدائم نحو المطلق في حضارة همّشت الدين وعزلته عن دائرة بحثها الدؤوب.

أما النقد الذي وجّهه إلى العرب والمسلمين فهو يهدف إلى تسليط الضوء على أسماء عدّة، وإنجازات كثيرة كان قد عرفها تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وهي تستحق الدراسة، نظراً إلى ما تتضمّنه من مواقف تمتُّ إلى الحداثة الفكرية بصلة وثيقة. فالإسلام ليس ببعيد عن الإنسية والعقلانية والعلمنة، من هنا جاء اهتمامه بالمفكرين الثانويين الذين لم تدعمهم السلطات الحاكمة لكي

يبرز أهمية ما توصّلوا إليه على الصعيد المعرفي. لقد أراد أن يفتح عيون القرّاء على غنى هذا التراث المتراكم والمدفون في الذاكرة المدوّنة كما الشفهية. كذلك عندما يذهب أركون بعيداً في نقد الفكر الديني انطلاقاً من منهجيات علوم الإنسان والمجتمع، فهو يهدف إلى إدخال هذا الفكر موكب الحداثة الفكرية، كما يسعى إلى تنبيه الوعي العربي الإسلامي على ضرورة التمرّس المعرفي، والاستفادة من مكتسبات الحداثة التي ظهرت ثمارها في مجال الفكر الديني المسيحي. لا يجوز الاكتفاء بما أنتجه القدماء، والانحباس في إطار النظرة التقليدية وحدها، فالنص الديني مفعم بالمعنى والمجاز، وهو يحثّ العقول على سبر أغواره. لذلك لم يعُد مقبولاً أن يتمّ رفع أي نص تفسيري مهما علا شأنه إلى مستوى النص المقدس الذي يبقى هو النص الأول، وكل ما سواه يُعتبر بمثابة النصوص الثانوية الخاضعة للتاريخية وللنقد الفكري.

نكتفي بهذا القدر من التقويم لما وجدناه من ميزات اختصّ بها مشروع محمد أركون النقدي، لكي نعاود البحث فيها لاحقاً في الباب الأخير، ولكن من زاوية المقارنة مع مشروع محمد عابد الجابري النقدي فموضوع دراستنا الأساس يكمن في إظهار خصوصيّة المنهج النقدي عند كل من أركون والجابري بالدرجة الأولى، والمقارنة بين مشروعين رفعا لواء النقد بالدرجة الثانية. تجدر الإشارة هنا إلى أننا سوف نتبّع في القسم الثاني المتخصّص بالبحث في خصوصيّة مشروع الجابري النقدي، التقسيم عينه الذي اتبعناه في القسم الأول. هناك فصل أول يبرز مقوّمات المنهج الذي اعتمده الجابري، ومن ثم هناك فصل يتوقف عند نقد العقل العربي، لكي نختم القسم الثاني بدراسة الخطاب السياسي من زاوية الجابري.

القسم الثاني

خصوصية الجابري

في نقد الفكر العربي

الفصل الرابع

مقومات منهج محمد عابد الجابري

إن البحث في منهج محمد عابد الجابري يتطلّب قراءة دقيقة لمساره الفكري والنتائج التي توصّل إليها بعد أن قام بدراسة العقل العربي في بنيته وتكوينه ومن ثم في تجلّياته السياسية والأخلاقية. نبدأ هذا الفصل بالتوّقف عند مقومات هذا المنهج كما وردت في أقوال المؤلف الذي حدّد بذاته وفي أكثر من موضع الخطة المنهجية التي يودّ اتباعها[1].

كان الجابري، كباحث مُنقِّب في التراث العربي الإسلامي، ملزماً بتحديد الإطار الذي يتحرّك فيه والأدوات التي يستخدمها. إنه قام بذلك في كل مؤلفاته التي تطرّق فيها مؤخراً عمله ضمن التراث لأنه لا يرى إمكانية لأي تجديد «إلا من داخل تراثنا باستدعائه واسترجاعه استرجاعاً معاصراً لنا، وفي الوقت ذاته بالحفاظ له على معاصرته لنفسه ولتاريخيته حتى نتمكّن من تجاوزه مع الاحتفاظ به، وهذا هو التجاوز العلمي الجدليّ»[2]. إنه يعتبر أن مهمّة المفكّر لا تكمن في أن يُدخِل نفسه في الحداثة، إنما عليه أن ينشرها على أوسع نطاق، أي في التراث. «فإذا لم نكن على معرفة دقيقة وعامة بالتراث وأهله فكيف يمكن أن نطمع في نشر الحداثة فيه، (. . .)»[3]. هنا تظهر أولوية معرفة

---

(١) سوف نبحث لاحقاً في كيفية تطبيق هذه الخطة وفي نتائجها، ونترك المقارنة بين خطته المنهجية وخطة محمد أركون إلى القسم الثالث حيث نورد استنتاجاتنا الخاصة حول مسألة خصوصية المنهج النقدي العربي الإسلامي المعاصر.

(٢) محمد عابد الجابري، «التجديد لا يمكن أن يتمّ.. إلّا من داخل تراثنا (مقابلة فكرية)،» حاوره عبد الإله بلقزيز، **المستقبل العربي**، السنة ٢٤، العدد ٢٧٨ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٢)، ص ٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

التراث كخطوة ضرورية في مشروع الجابري النقدي، الذي يهدف في نهاية المطاف إلى «تدشين عصر تدوين جديد». فالتدوين يبدأ أولاً بإحصاء ما هو متوافر بين الأيدي، ومن ثم تأتي عملية قراءته وشرحه من خلال المفاهيم والمناهج الحديثة لكي يصار في ما بعد إلى تدوينه من جديد.

يصف الجابري جهوده الفكرية في نقد العقل العربي بأنها ضرورية لكي تمهّد الطريق وتقدّم صورة شاملة مختلفة عمّا هو سائد، إنها «تعرّف الناس بما لم يكن شائعاً لدى عموم المثقفين، تقدم للجيل الصاعد مجالاً للبحث والتنقيب والتأمل والاتفاق والاختلاف... إلخ. ففي هذا المجال اعتقد أن عملي يشكّل جانباً من أرضية «عصر تدوين جديد»»[٤]. يمكن أن نتلمّس هنا همَّه المزدوج الذي يطمح في آن إلى شقّ الطريق باتجاه أسلوب آخر في التعاطي مع التراث الفلسفي على وجه التحديد، كما إنه يود أن يلتزم بالشروط العلمية التي تفرضها الهموم الأيديولوجية التي تدفعه نحو هذا التراث بالذات. إنه يريد أن يقوم بقراءة معاصرة لأهم ما أنتجه التراث الفلسفي، وهي ليست بحثاً أو دراسة «لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية (...) وتقترح (...) تأويلاً يعطي للمقروء «معنى» يجعله في أن واحد، ذا معنى بالنسبة لمحيطه، الفكري ـ الاجتماعي ـ السياسي، وأيضاً بالنسبة لنا نحن القارئين»[٥].

يظهر جليّاً هنا البعدان اللذان وجّها عمل الجابري النقدي، فهو يتعاطى مع النص التراثي كإشكالية قائمة بذاتها، لها مضمونان: معرفي وأيديولوجي، لذلك كان عليه أن يموضع «المقروء» في إطاره ويجعله معاصراً لمحيطه الفكري والاجتماعي والسياسي، كخطوة أولى. لكنه لم يكتف بذلك إنما حاول أن يجعل هذا «المقروء» معاصراً لنا أيضاً، مع حرصه على أن تكون هذه المعاصرة محصورة فقط بالفهم والمعقولية، إذ إن إضفاء طابع المعقولية على «المقروء» يؤدي إلى نقل هذا الأخير إلى اهتمامات القارئ المعاصرة مما يفيد في إغنائه أو إعادة بناء ذاته. إنه يرى في هذا المجال أن «جعل المقروء، معاصراً لنفسه معناه فصله عنا... وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا..

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٥) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١١.

قراءتنا تعتمد، إذن، الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين»[٦].

لا شك في أن القيام بالفصل والوصل في إطار تراثٍ مليء بالرموز والأيديولوجيا والثوابت الحاضرة في ذهن الإنسان العربي المعاصر وخياله حضوراً يُملي عليه تفكيره وفعله، أمرٌ دقيق وبالغ الصعوبة. من هنا يمكن أن نسأل عن الخطوات التي رسمها الجابري والآليات التي استعملها من أجل تحقيق هذا الفصل والوصل في آن.

أولاً: كيفية بناء فهم موضوعي للتراث

إن التصور الشائع للفكر العربي في تطوره عبر التاريخ تصورٌ لا يخضع للمنطق لأن هذا الفكر لم يُعقلن، ولم يتمّ تقديمه على أنه «تاريخٌ وتطوّرٌ وصراعٌ»، بل هو مجموعة من الأفكار والاتجاهات. لذلك، كان من الضروري تنظيم التراث في الوعي العربي من خلال إعادة ترتيبه في سياقه التاريخي، لكي يُصار إلى إدخاله في التاريخ فيدخل معه العرب في التاريخ. من هنا يعتبر الجابري أن أول وأهم خطوة منهجية يجب القيام بها تكمن في إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث. إن كل فكر لا يمكنه تحقيق استقلاله الذاتي يعمد إلى تعويض هذا النقص عن طريق جعل موضوعات هذا الفكر تنوب عنه في الحكم على بعضها. ينتج من ذلك ذوبان الذات في صلب الموضوع الذي ينوب عنها ويقوم بدورها، فتغرق الذات عندها بالماضي، تبحث عن سلف ترتكز عليه من أجل إعادة الاعتبار لها، والرفع من شأنها.

لذلك يرى أن الفكر العربي الحديث والمعاصر «سلفي النزعة والميول» يبحث عن ركيزة يتحصّن بها، مع الإشارة هنا إلى أن الغرق بين اتجاهات هذا الفكر وتياراته يكمن في نوع السلف المعتمد. يذكر أنواع هذه «السلفيات» ويحصرها في ثلاثة: السلفية الدينية، والسلفية الاستشراقية، والسلفية الماركسية وهي في نظره «لا تختلف جوهرياً عن بعضها بعضاً، من الناحية الإبستمولوجية، لأنها مؤسّسة فعلاً على طريقة واحدة في التفكير، (. . .) «قياس الغائب على الشاهد»[٧]. إن هذه الآلية بحدّ ذاتها هي منهج علمي عرفته الثقافة العربية الإسلامية، وقد أسهم العديد من الباحثين في وضع حدوده

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

وشروط صحته، كما استخدم في مجال النحو والفقه وعلم الكلام وعلم الطبيعة[٨].

إن هذا المنهج الذي كان سائداً، انتشر وذاع استعماله إلى حد التفريط بأهم مقوّماته، فألغت عبارة «وقس على ذلك» كل جُهدٍ من أجل متابعة البحث والتقصّي. لقد سيطرت آلية القياس على العقل العربي فصارت هي «الفعل العقلي» الوحيد الذي يُعتمد عليه في الإنتاج المعرفي[٩]، وذلك بشكل لا شعوري، فأصبح كل مجهول بمثابة «الغائب» الذي يجب أن يُبحث له عن «شاهد». فالمستقبل هو بمنزلة المجهول والماضي هو وحده المعلوم، وما على العقل إلا أن يبحث في الماضي لكي يجد ما يُقاس عليه الحاضر، فتتحوّل بذلك آلية قياس الغائب على الشاهد إلى قياس الجديد على القديم، وترتكز معرفة ما هو جديد على اكتشاف ما هو قديم ليُقاس عليه.

يرى الجابري أن اعتماد آلية القياس هذه في الفكر العربي الحديث والمعاصر قد أدّى إلى إلغاء الزمان والتطوّر، إذ لم يعد الزمان يتحرّك، فالمستقبل هو امتداد للحاضر والماضي، كما أدّى إلى عدم الفصل بين الذات والموضوع، فأصبح الشاهد حاضراً في العقل والوجدان بشكل دائم. إن «الفكر العربي الحديث والمعاصر هو بمجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزّه الماضي وتقدسه وتستمد منه «الحلول» الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل»[١٠] هنا تكمن الخطوة الأولى التي بدأنا الكلام عليها وهي إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث عن طريق نقد آلية القياس الميكانيكي كما وردت في الفكر العربي الحديث والمعاصر، من أجل التوّصل إلى قراءة موضوعية. لذلك سوف نتوقف في هذا الإطار عند مفهوم الجابري لكل من القطيعة الإبستمولوجية والقراءة الموضوعية.

---

(٨) يرى الجابري أنه «يمكن حصر أهم الشروط التي وضعوها لضمان صحة هذا القياس في شرطين أساسيين: لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا يشتركان ـ داخل طبيعتهما الواحدة ـ في شيء واحد يعينه يُعتبر بالنسبة إلى كل منهما أحد المقومات الأساسية. ولاكتشاف هذا «المقوّم الذاتي» لا بد من القيام بـ «السبر والتقسيم». التقسيم يعني تحليل المقيس والمقيس عليه، كلاّ على حِدى، أي حصر صفاتهما وخصائصهما لاكتشاف ما يشتركان فيه. والسبر هو اختبار تلك الصفات والخصائص المشتركة بينهما لتحديد أي منها يشكّل جوهرهما وحقيقتهما. التقسيم هنا استقراء تحليلي، والسبر اختبار وتحقّق. فهو بمثابة ما دعاه فرنسيس بيكون بـ «التجربة الحاسمة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٩.

١ ـ القطيعة الإبستمولوجية

إن مفهوم «القطيعة الإبستمولوجية» يعود إلى باشلار (Bachelard) الذي استخدمه عندما درس تاريخ الفيزياء. كانت هناك نظرية سائدة قبله تقول بنمو العلم عن طريق الاتصال كما تنمو الشجرة. فالقديم هو الذي يؤسّس الجديد ويستمر حاضراً فيه. أما باشلار فقد أكّد عكس ذلك، إذ إن العلم في نظره لا ينمو إلا عبر القطيعة والانفصال. هناك مفاهيم ينبني عليها التفكير العلمي في حقبة ما، وهي أساس في إنتاج المعرفة والاكتشافات العلمية، لكن هذه المفاهيم تُستَنفد بشكل كامل، فتحدث أزمة علمية لا تحلّها إلا مفاهيم جديدة أخرى. هناك إذاً عملية قطع العلاقة أو الاتصال بالمفاهيم القديمة، إذ لا يمكن العودة إلى الجهاز المعرفي القديم. يرى باشلار أنه كان هناك فكر أرسطي له مفاهيمه الخاصة به، وقد تمّ التخلّي عن بعضها مع غاليليو (Galilée)، ليأتي بعد ذلك العلماء الذين تتلمذوا عليه ـ أي على غاليليو ـ ويتخلّوا عن باقي الفكر الأرسطي في مجال الفيزيا. حدث الأمر عينه مع ألتوسير (Althusser) حين أخذ مفهوم القطيعة من باشلار ليستخدمه عندما أراد أن يفصل بين مرحلتين في فكر كارل ماركس، والمقصود هنا مرحلة الشباب، ومرحلة نقد الأيديولوجيا الألمانية.

لقد استعمل ألتوسير مفهوم القطيعة هنا استعمالاً إجرائياً من دون أي انتقاص من ماركس في المرحلة الأولى، أو تعصّب للمرحلة الثانية. من هنا يرى الجابري أن المفاهيم والمصطلحات بإمكانها أن «تسافر» في الثقافة المعاصرة كما في الثقافات القديمة، لأن فعل السفر هو من خواصها. «فالمفهوم عندما تكون له قيمة معينة، أي قيمة تعبيرية متميّزة في زمن معيّن، فهو يُنقل أو يُرحّل من مجال إلى آخر، هو يحتفظ بمعناه الأصلي أو بقسم منه ويأخذ أيضاً جزءاً من معناه من المجال الذي يُنقل إليه»[١١].

نجد الجابري يصرّح في أكثر من موضع أنه أخذ مفهوم القطيعة الإبستمولوجية لكي يستخدمه استخداماً إجرائياً لا غير، أي أنه لم يكن يهدف البتة إلى أن يخوض في جوهر هذا المفهوم، إنما شاء أن يستفيد مما يثيره من أسئلة وأن يغوص بما يفتحه من آفاق، وهو يرى في هذا المجال أن «الإجرائية هي أنك تعرّف شيئاً تعريفاً معيناً من أجل الوصول بواسطته إلى نتائج معينة تعبّر

---

(١١) الجابري، «التجديد لا يمكن أن يتمّ.. إلّا من داخل تراثنا (مقابلة فكرية)،» ص ١٤.

عن الحقيقة الموضوعية أو المنطقية أو التاريخية»[١٢]. لقد أخذ مفهوم القطيعة الإبستمولوجية ليستعمله في مجال تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية باعتبارها ـ كما سنبيّن لاحقاً ـ «قراءات مستقلة متوازية» للفلسفة اليونانية، من هنا يستنتج أن هذه الفلسفة ـ أي العربية الإسلامية ـ لا تاريخ لها، وذلك بسبب استخدامه مفهوم القطيعة الإبستمولوجية. يصف عمله على أنه توظيف لهذا المفهوم «توظيفاً جديداً في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكّنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألحظها من قبل طرحِه كأداة للعمل»[١٣].

إن التركيز على الناحية الإجرائية مهم بالنسبة إليه لأنه يريد أن يستخدم مفهوم القطيعة في دراسة التراث من دون أن يدعو إلى إلقائه في المتاحف. يرفض تهميش التراث لأن في ذلك خروجاً عن العلم والتاريخ، فهو لا يدعو إلى قطيعة بالمعنى اللغوي الشائع، إنما يريد أن يتخلّى ويقطع مع الفهم التراثي للتراث. فالقطيعة الإبستمولوجية تتعلّق بالفعل العقلي كنشاط يتمّ وفقاً لطريقة ما من خلال أدوات خاصة هي المفاهيم، في إطار حقل معرفي محدّد. إن موضوع المعرفة يبقى كما هو لكن كيفية معالجته والأدوات المستخدمة في المعالجة، كما الإشكالية الموجّهة والحقل المعرفي الذي هو بمثابة الإطار العام للعمل، كل ذلك من شأنه أن يتبّدل. إن هذا التبدّل كلما كان جذرياً، ولم يعد بالإمكان الرجوع عنه إلى ما كان عليه الأمر في السابق، تكون هناك «قطيعة إبستمولوجية».

من هنا جاء إصرار الجابري على التحرّر من «الرواسب التراثية» في فهم التراث، وأهم ما في هذه الرواسب في نظره «القياس» كما طُبّق في النحو والفقه والكلام بصورة آلية لا علميّة ترتكز على الربط بين الأجزاء، وتفكيك الكل من خلال فصل اجزائه عن إطارها الزماني ـ المعرفي ـ الأيديولوجي. إن القياس على هذا النحو، والفصل بين الأجزاء والكل الذي تنتمي إليه، يؤدي إلى نقل هذه الأجزاء إلى كل آخر، إنه الحقل الخاص بالذي يستخدم هذا القياس. ينتج من هذه الطريقة تداخل بين الذات والموضوع من شأنه أن يسبّب تشويهاً للموضوع أو انخراط الذات فيه بشكل غير واع، وغالباً ما تقع الهفوتان معاً. وبمّا أن الموضوع هنا هو التراث، فالنتيجة أن الذات تندمج فيه إلى حدّ

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٣) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٦٢.

يصعب الفصل بينهما. نلحظ أن الجابري يريد أن يميّز في هذا المجال بين اندماج الذات في التراث وبين اندماج التراث في الذات. «أن يحتوينا التراث شيء، وأن نحتوي التراث شيء آخر... إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحوّلنا من «كائنات تراثية» إلى كائنات لها تراث (...)»[١٤]. إن موضوع المعرفة هنا ليس هو المشكلة، بل التعاطي مع هذا الموضوع بطريقة موضوعية تنظر إلى التراث كأحد مقومات شخصية الأفراد، وكجامع لهم في شخصية أعم، أي شخصية الأمة التي تملك هذا التراث. من هنا تأتي الخطوة التالية وهي فصل الموضوع عن الذات، أو القيام بقراءة موضوعية للتراث.

٢ ـ القراءة الموضوعية

يرى الجابري أن المشكلة التي يجب مواجهتها لا تكمن في عملية اختيار بين المنهج التاريخي أو البنيوي أو غيره، فكل منهج قد يصلح لميدان محدّد، لكن كل المناهج الحديثة ليست صالحة إذا لم يتوفّر لها موضوع منفصل عن الذات، لا يدخل في تكوينها، ولا هي تسهم في تكوينه بشكل مباشر. فالمشكلة الأساس بالنسبة إليه تكمن في إيجاد الوسيلة التي تمكّنه من فصل الذات عن الموضوع، والموضوع عن الذات لكي يُصار إلى إعادة العلاقة بينهما على اساس جديد.

من هنا يمكن أن نستنتج أن القراءة الموضوعية هي أهم ما يواجهه الفكر العربي المعاصر على صعيد المنهج. والموضوعية ليست فقط المحافظة على عدم تدخل الذات في الموضوع، فالأمر أكثر تعقيداً لأن العلاقة القائمة بين الذات العربية بميولها ورغباتها وبين تراثها تُجبر الباحث على أن يطرح المسألة على مقامين:

ـ هناك **أولاً** العلاقة التي تتجه من الذات إلى الموضوع حيث تعني الموضوعية فصل الموضوع عن الذات.

ـ وهناك **ثانياً** العلاقة التي تتجه من الموضوع إلى الذات حيث تعني الموضوعية فصل الذات عن الموضوع.

---

(١٤) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢١.

يشير الجابري إلى أن تحقيق الموضوعية على **المقام الأول** شرط من أجل تحقيقها على **المقام الثاني**. إنه يصرّ على الفصل بين الذات والموضوع، وإن بدا هذا الفصل صعب المنال، «لأن القارئ العربي المعاصر مؤطّر بتراثه، مثقل بحاضره»[١٥]، فالتراث يحتويه إلى حدّ أفقده وجه حريته الفكرية. منذ صغر سنه، يتلقى القارئ العربي تراثه في الكلمات والمفاهيم والحكايات وهي طريقة التعاطي مع الأشياء وأسلوب التفكير، وفي المعارف والحقائق الملّقنة، من دون تساؤل ولا محاولة نقد. لذلك عندما يريد أن يقوم بعملية فكرية فهو يستعين بتراثه، يفكر بواسطته لأن فيه تكمن رؤاه وتطلعاته، ما يحوّل عملية التفكير إلى «تذكّر». فتصبح بالتالي قراءة التراث فعل تذكّر وليس اكتشافاً أو استفهاماً.

تجدر الإشارة هنا إلى الفرق الكبير بين من يفكّر بتراث يمتدّ إلى الحاضر ويشكّل الحاضر جزءاً منه، وبين من يفكّر بتراث جامد منذ قرون. في الحالة الأولى نجد أن التراث يتجدّد، إذ إنه موضوع يخضع للمراجعة النقدية بشكل مستمرّ، أما في الحالة الثانية فالتراث بعيد عن الحاضر تفصله عنه «مسافة علميّة» شاسعة.

إن خير مثال على كل ذلك اللغة العربية التي تُقرأ في التراث وهو يُقرأ بها، لقد بقيت كما هي طيلة أربعة عشر قرناً أو أكثر تقوم بصناعة الثقافة والفكر من غير أن تصنعها الثقافة ولا الفكر. إنها بنظر الجابري الجزء الأكثر «تراثية» في التراث، أي الأكثر أصالة، لذلك فهي حظيت بمنزلة التقديس. إنها تقوم باحتواء القارئ لأنها «مقدسة في وجدانه»، وهو عندما يقرأ بها يقرأها.

ويتابع وصفه لوضع القارئ، المحاصر من قبل تراثه فيتوقف عند واقعه الذي يثقل كاهله ويجبره على البحث عن المعنى في الماضي. إنه يطلب السند في التراث حيث يستنبط آماله ورغباته، فينهل منه العلم والتقدّم والعقلانية، أي كل ما لم يجده في حاضره. لهذا السبب نجده «عند القراءة، يسابق الكلمات بحثاً عن المعنى الذي يستجيب لحاجته، يقرأ شيئاً ويُهمل أشياء، فيمزّق وحدة النص ويحرّف دلالته، ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي»[١٦]، الأمر الذي ينفي الموضوعية. إن الحاجة إلى مواكبة العصر ترمي بثقلها على القارئ العربي، علماً أن العصر يهرب منه ليطرح مزيداً من الأمور المعقّدة. إنه يحاول

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

تكييف احتواء التراث له على نحوٍ يسمح له أن يقرأ فيه ما لم يتمكّن من إنجازه. فهو يقرأ اهتماماته قبل أن يقرأ النص التراثي.

تجاه هذا الواقع المحاضَر يرى الجابري أن المكتسبات المنهجية التي قدّمتها العلوم الألسنية بإمكانها أن تساعد في التعاطي الموضوعي مع النص من خلال القاعدة الذهبية التالية: «يجب تجنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات لا كمفردات مستقلة بمعناها)»[١٧]. إنه يدعو إلى التحرّر من الفهم المبني على أسس تراثية ورغبات حاضرة، من أجل التوصّل إلى أمر ضروري يكمن في استخراج معنى النص «من ذات النص نفسه»، وذلك من خلال التوقّف عن العلاقات بين أجزائه. إن التعاطي مع النصّ «كشبكة من العلاقات» والتركيز على متابعة هذه العلاقات من شأنه أن يقضي على عملية تحوّل الكلمة العربية إلى نغم أو صورة حسية في ذهن القارئ، أو حتى إلى مجموعة أحاسيس وأشجان.

كذلك، من شأن هذه الطريقة في التعامل مع النص أن تحرّر الذات من «هيمنة النص التراثي»، وذلك من خلال إخضاعه لعملية تشريح دقيقة تحوّله إلى موضوع لهذه الذات، إلى مادة مقروءة. إن في ذلك خطوة منهجية مهمة من أجل السير نحو مزيد من الموضوعية والقراءة العلمية، لكن هذا غير كافٍ، من هنا ضرورة الاستعانة بمناهج أخرى.

ثانياً: المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي

إن فصل الذات عن الموضوع يجب أن يُستتبع بخطوة تسهم بإعادة الانطلاق من الموضوع كمعطى مستقل له هويته وتاريخيته، من هنا ضرورة المعالجة البنيوية التي تركّز على التعاطي مع فكر مؤلف النص بشكل عام، وهو ـ أي الفكر ـ يخضع لثوابت متضمّنة فيه. إن هذا الفكر يغتني بكثرة التحولات التي تتمّ حول محور واحد. من شأن هذه الخطوة المنهجية أن تمحور «فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحوّلات التي يتحرّك بها ومن خلالها فكر صاحب النص»[١٨].

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

هكذا يمكن أن تجد كل فكرة موضعها داخل فكر المؤلف ككل وتجد أيضاً ما يبرّرها، وذلك يتم مع الحرص على ربط أفكاره ببعضها، والتنبّه إلى كيفية التعبير عنها، واستحضار المخاطب لديه. لذلك كان من الضروري الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي، ما يقتضي وضع التفسيرات كلها السابقة لموضوعات التراث جانباً، والاكتفاء بالتعامل المباشر مع النص، كمدوّنة، وبالتعاطي معه ككل يخضع ولثوابت معيّنة، ويغتني بمختلف التغيّرات التي تجري عليه. إن الأمر يتطلّب وضع فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة بإمكانها أن تستوعب كل التحوّلات التي يتحرّك من خلالها هذا الفكر. هكذا يصبح بإمكان كل فكرة أن تأخذ مكانها الطبيعي الذي يمكن تبريره داخل فكر صاحب النص ككل. إن القاعدة الذهبية في المعالجة البنيوية تكمن في الابتعاد عن قراءة المعنى قبل القيام بقراءة الألفاظ، إن ذلك من شأنه أن يُسهم في التحرّر من الفهم المؤسَّس على المسبقات التراثية أو حتى على الرغبات التي تخصّ الحاضر. من المهم التعاطي مع الألفاظ كمجموعة عناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات لكل منها معناه المستقلّ. إن في هذا المنهج وسيلة لاستنتاج معنى النص من النص نفسه، أي بواسطة العلاقات التي تربط بين كل أجزائه.

أمّا التحليل التاريخي فيتعلّق بربط فكر المؤلف بعد إعادة تنظيمه في إطاره التاريخي، بما فيه من أبعاد ثقافية وأيديولوجية وسياسية واجتماعية. إن هذه الخطوة مهمة من أجل اختبار صحة المعالجة البنيوية، كما هي ضرورية من أجل التوصّل إلى فهم تاريخي للفكر الذي هو موضوع الدرس. إن التوقّف عند الإمكان التاريخي يعني الاطّلاع على ما يمكن «أن يتضمّنه النص، وما لا يمكن أن يتضمّنه، وبالتالي يساعدنا على التعرّف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه»[19]. هذه الخطوة من شأنها أن تكشف عن المزيد من المضامين التي بقيت ضبابية لفترة طويلة.

إن ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي مهمّ لسببين: **الأول** من أجل فهم تاريخية الفكر موضوع البحث وفهم كيفية تكوينه، أما السبب **الثاني** فهو من أجل اختبار صحة المعالجة البنيوية التي سبقت التحليل التاريخي. يقصد الجابري هنا بمصطلح «الصحة» الإمكان التاريخي وليس الصدق المنطقي.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

لكن نشير هنا إلى أن التحليل التاريخي يبقى صورياً ومجرّداً في حال لم يُستكمل بالطرح الأيديولوجي بحسب ما يرى الجابري. يجب العمل على كشف الوظيفة الأيديولوجية التي قام بها فكر معيّن في الإطار الاجتماعي والسياسي الذي تحرّك فيه. يريد أن يعيد الحياة إلى الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص والتي اعتبرتها المعالجة البنيوية زماناً ممتداً. «إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه، مرتبطاً بعالمه»[٢٠]. فالأفكار لا تهبط من السماء، فهي تعكس بوضوح الوضع الاجتماعي التاريخي حيث نشأت. وما الإشكالية الأيديولوجية إلا الهروب من الحاضر المأزوم نحو مستقبل أقل تعقيداً وأكثر معقولية.

لذلك كان من الضروري القيام بتعرية الإشكالية الأيديولوجية انطلاقاً من الخطوتين السابقتين، أي المعالجة التكوينية ـ البنيوية للفكر ومن ثم التحليل الاجتماعي التاريخي للمجتمع الذي هو بمثابة القاعدة الأساس لهذا الفكر. إن هذه الخطوة من شأنها أن تعزّز القراءة الموضوعية التي اجتهد الجابري في أكثر من مناسبة من أجل تثبيت أسسها والبدء بممارستها في التعاطي مع التراث العربي.

يمكن أن نشير في هذا الإطار إلى ضرورة التوقف عند تاريخية الفكر، أي عند ارتباطه الوثيق بالواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي أنتج هذا الفكر وشكّل له إطاراً يتحرّك فيه. لذلك تكتسب علاقة الفكر بالواقع وبالتاريخ المزيد من الصعوبة لأنها ترفض الخضوع للقوالب الجاهزة، وهي تفترض نمطاً خاصاً من التحليل والأدوات التي تسمح باستيعاب هذه العلاقة. إن تحديد المجال التاريخي للفكر يتطلّب اللجوء إلى مكوّنات هذا الفكر، والمجال التاريخي ينحصر «بعمر الإشكالية»، أي بالفترة التي تسيطر عليها الإشكالية عينها خلال تاريخ فكر معيّن. لا يجوز تحديد المجال التاريخي بتعاقب الدول، أو بتطوّر النظام الاقتصادي، أو بالحروب أو غيرها من الأمور التي لا يخضع لها الفكر بالضرورة. من هنا يحدّد الجابري المجال التاريخي لفكر ما بالحقل المعرفي وبالمضمون الأيديولوجي لهذا الفكر.

إن الحقل المعرفي مهمّ لأنه يشكّل الإطار الذي يتحرّك فيه الفكر، وهو

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

مكوّن من مادة معرفية واحدة، ومن جهاز تفكيري واحد بمفاهيمه وتصوراته وأسسه ومنهجه. أما المضمون الأيديولوجي فهو الوظيفة الأيديولوجية في إطارها الاجتماعي والسياسي المعطاة لهذه المادة المعرفية من قبل صاحب الفكر موضوع البحث. يعتبر الجابري أن نمو المعرفة غير مرتبط بالضرورة بتطور المجتمع لأن الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي لفكر واحد ليس من الثابت أن يكونا متساوقين، إنما كثيراً ما يكون أحدهما متقدّماً على الآخر. إنه يرى أن الانتماء إلى إشكالية واحدة وإلى حقل معرفي واحد لا يعني ذلك بالضرورة الانخراط في أيديولوجيا واحدة، كما إن ذلك لا يعني توظيف المادة المعرفية في أغراض أيديولوجية واحدة. ما يحصل غالباً أن المنظومة المعرفية الواحدة تحمل مضامين أيديولوجية واحدة.

لذلك كان من السهل ربط فكر فيلسوف ما بالحقل المعرفي الذي ينتمي إليه، لكن المضمون الأيديولوجي لهذا الفكر لا يمكن الرجوع فيه إلى غير هذا الفكر عينه. فالمطامح السياسية والاجتماعية المعبَّر عنها غالباً ما تتقدّم أو تتخلّف عن المادة المعرفية التي توظفها، وعن التطور الاجتماعي الذي تنشأ فيه أيضاً. والحال أصعب مع الفكر الفلسفي لأن طبيعته أكثر تجريداً، لذلك كانت علاقة هذا الفكر بالواقع الاجتماعي والتاريخي «علاقة ملتوية ومنعرجة». إنها في أكثر الأحيان «علاقة غير مباشرة تمرّ عبر أشكال أخرى من الوعي، مثل الوعي الديني والوعي السياسي، وتعكس مطامح غير خاضعة لإطار الزمان ـ مكان، مطامح متخلّفة عن عصرها أو متقدّمة عنه تركّب المادة المعرفية المتوافرة وتقدّم نفسها على أنها نتاج «العلم» لا غير»[٢١].

إن مسألة التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي أمرٌ إلزامي يفرضه واقع الفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية. لقد اهتم الفلاسفة المسلمون بمعالجة إشكالية واحدة تتمحور حول التوفيق بين العقل والنقل، ما قلّص مجال الإبداع لديهم. لم يقرأ اللاحقُ منهم السابق لكي يتمّم ما نَقَصَ أو ليتجاوزه، إنما كان الجميع منكبّين على قراءة الفلسفة اليونانية حتى بَدَوا وكأنهم يكرّرون فكر بعضهم بعضاً. لذلك يرى الجابري أن الفلسفة الإسلامية لم تكن «قراءة متواصلة ومتجدّدة باستمرار لتاريخها الخاص»، بل «كانت عبارة عن قراءات مستقلّة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظّفت

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة»[٢٢].

من هنا نجده يشدّد كثيراً على الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي لكي يتمّ اكتشاف ما تتضمّنه الفلسفة الإسلامية من تنوّع وحركة ويُصار إلى ربطها في ما بعد بالمجتمع والتاريخ. إذا لم يتحقّق هذا الفصل ويُنظر إلى الفلسفة الإسلامية من جهة محتواها المعرفي ببُعْدَيه العلمي والماورائي فقط، سوف تبدو كمجموعة من الآراء المتشابهة، لا يميّزها سوى أسلوب العرض ومدى الإيجاز أو التوسيع.

أما إذا تمّ التعاطي مع الفلسفة الإسلامية من زاوية المضمون الأيديولوجي سوف نلحظ أنها فكر متحرّك وهي «وعي متموّج» مهتمّ بإشكاليته وبما يزخر به من تناقضات. لم ينشغل الفلاسفة المسلمون ببناء تصوّرات جديدة على أسس جديدة، إنما ركّزوا جهودهم الفكرية على كيفية جعل التصوّر الديني مقبولاً من جهة العقل، وجعل التصوّر العقلي مسموحاً به من جهة الدين، ما جعل من الفلسفة الإسلامية خطاباً أيديولوجياً عقيدياً مسترسلاً. إذا أُهملت هذه الخطوة المنهجية وتمّ التعاطي معها مثل الفلسفة اليونانية أو الأوروبية سوف تبدو ولا شكّ راكدة لا تحمل أي تقدّم. لذلك يجب عدم البحث عن الجديد في الفلسفة الإسلامية «في جملة المعارف التي استثمرتها وروّجتها بل في الوظيفة الأيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف. . . ففي هذه الوظائف، إذن، يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى. . عن تاريخ»[٢٣].

يستعين الجابري هنا بباشلار لكي يؤكّد أن المحتوى المعرفي هو في النهاية علم، والعلم له تاريخه، وتاريخ العلم هو «تاريخ أخطاء العلم»، لذلك كان من الطبيعي أن يموت المحتوى المعرفي في كل فلسفة ميتةً واحدةً، لأنه في كل مرة يدخل فيها التاريخ يدخله كـ «خطأ» فينعدم. أما المضمون الأيديولوجي فهو أيديولوجيا، والأيديولوجيا تقاس بالمستقبل لأنها «تعيش مستقبلها في حاضرها» على شكل حلم لا يقرّ في الزمان ولا في المكان، وذلك خلافاً للعلم الذي يقاس بالزمان الحاضر. يورد مثالاً على ذلك ما حدث في تاريخ الفلسفة اليونانية والأوروبية، كيف أن المحتوى المعرفي قد مات مع

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

تطوّر العلم المؤسّس عليه منذ أرسطو، مروراً بديكارت وغاليليو، ومن ثم بكانط ونيوتن، ومن ثم بأينشتاين.

من البديهي أن يصرّ الجابري على هذا الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، ليس فقط لأن المكتسبات العلمية والمعرفية في الثقافة العربية الإسلامية لم تتابع تقدّمها وتخطّاها الزمن، بل لأنه ينوي الرد بموضوعية على كل الأحكام العشوائية التي أُطلقت بحق الفلسفة الإسلامية، من كونها «أقاويل مكرورة»، كما ذكر الشهرستاني في **الملل والنحل**، إلى كونها فقط «فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية»، على حدّ قول إرنست رينان.

نخلص إلى القول في هذا المجال إن الجابري يزاوج بين ثلاثة أنواع من المناهج، فهو يرجع إلى التاريخ بكليته ليبحث فيه عن الشواهد التي تدعّم الأطروحات والقوانين التي تمكّن من استخلاصها. إذا ما تأكد بواسطة التحليل التاريخي من الأطروحات التي استنتجها من التحليل البنيوي، وعثر على شواهد تاريخية لها، عند ذاك يعتبر هذه الأطروحات صحيحة. ويتابع عمله بالبحث في الطرح الأيديولوجي، لكنه يشير إلى أنه لا يرى نفسه ملزماً بالبدء بأي منهج على وجه التحديد، قد يبدأ بالتحليل التاريخي مثلاً. والمناهج بالنسبة إليه «كلها صالحة، لكن كل في ما يمكن أن يصلح له، أي أنها كلها صالحة، ولكن ليس بمفردها، والتراث واسع»[٢٤].

إن هذه المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي الواعي تكوّن ركيزة منهجية مهمة في الرؤية التي حاول أن يعتمدها عندما قرّر أن يعالج بعض المشاكل الفكرية كما التربوية التي تواجه الباحث المعاصر.

نرى من الضروري أن نشير هنا، ونحن في صدد تناول المنهج الذي اتبعه الجابري في مشروعه «نقد العقل العربي»، إلى أن أهم سمة ميّزت منهجه هي التركيز على النقد الإبستمولوجي. إن هذا المنهج هو الذي وجّه أبحاثه في دراسته لتكوين العقل العربي وبنيته المعرفية، ومن ثم في دراسة العقل العملي في بُعديه السياسي والأخلاقي.

---

(٢٤) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٣٣٢.

ثالثاً: النقد الإبستمولوجي

«إن المنهج، مهما كان، هو أداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيّف مع المعطيات التي تعالجها»[٢٥]. إن الأداة الأكثر فاعلية في فهم التراث بشكل موضوعي تكمن في تطبيق النقد الإبستمولوجي، هذا ما حاول أن يبيّنه الجابري عندما خاض معركة تفكيك العقل العربي. يرى أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض المنهج المناسب، لذلك فاختياره للنقد الإبستمولوجي ليس نتيجة رغبة ذاتية أو تعصّب لمنهج من دون آخر، إنما هو اختيار أملَتْه عليه طبيعة موضعه، أي العقل العربي.

إن تحليل البنى المعرفية لا يعني ردّ المركّب إلى العناصر البسيطة التي يتكوّن منها، كما يحصل عادة في مجال الكيمياء مثلاً. هناك فرق بين تحليل موضوعات المعرفة بوصفها مركّبات وبين تحليلها بوصفها بُنىً، لذلك كان تحليل المركّب مغايراً لتحليل البنية.

فالنمط **الأول** من التحليل ـ أي تحليل المركّب ـ يفترض عزل العناصر التي يتكوّن منها وفرزها في ما بعد.

أما النمط **الثاني** ـ أي تحليل البنية ـ فهو يتطلّب كشف الغطاء عن مختلف العلاقات القائمة بين عناصر هذه البنية باعتبارها «منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحوّلات». لذلك كان العمل دقيقاً يتطلّب الكثير من الموضعية تمكّن الباحث من التحرّر من سلطة الموضوع عليه، أي من سلطة التراث. يشدّد الجابري على أن «تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحوّلات ليس غير، وبالتالي التحرّر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها». هذا النوع من التحليل هو ما يسمّيه بـ «التفكيك» ويقصد به «تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرّد تحوّلات»[٢٦].

نلحظ أن النقد المتواصل للذات وللآخر كما يفهمه لا يعني البتة رفضاً ميكانيكياً للخطاب موضوع البحث، إنما هو «تفكيك» للسلطة التي تتحكّم من خلال الخطاب بالمخاطب.

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٧.

إن نتيجة هذا العمل التفكيكي سوف تؤدّي حتماً إلى تحويل ما هو ثابت، ومطلق، ولا تاريخي إلى ما هو متغيّر، ونسبي، وتاريخي، وذلك بسبب الكشف عن المعقولية المحجوبة وراء أمور عديدة تطرح نفسها وكأنها حقل لا يقبل المعقولية، أو سر خفيّ ليس من السهل التواصل معه. لا يهدف التفكيك بهذا المعنى إلى نفي الموضوع وإلى إلى الاعتداء عليه، إنما يُسهم في «التحرّر من سلطته الخطابية»، هذه السلطة التي ترتكز على الطابع البنيوي للغة القول المفعمة بالرموز، والمثقلة بالسحر والقداسة.

إن عملية التفكيك النقدي يجب أن تبدأ بجعل ما هو مبني للمجهول «قيل» إلى مبني للمعلوم، وتحويل صيغة الغائب إلى صيغة المخاطب. من الضروري أن يقوم الباحث بكشف المسمّيات التي حلّت مكانها أسماؤها، وبإعادة تسمية الأشياء التي تطرح نفسها كمسميات مجرّدة بأسمائها الحقيقية التي تُظهر جانب الانحياز فيها. هناك مثلاً ما قام به الجابري في هذا الخصوص عندما توقف عند الأصول الخمسة للمعتزلة وبرهن كيف أنها تبدو للوهلة الأولى مبادئ دينية متعلّقة بالعقيدة لكنها تعبّر بالعمق عن مضمون اجتماعي أو سياسي[٢٧].

إن الممارسة النقدية ستفضي حتماً إلى تجديد العقل العربي لأنها سوف تطاول لا محالة البنية الذهنية العربية. إن إضفاء المعقولية على التراث من أجل وضعه في سياقه الزماني ـ المكاني داخل الحضارة العربية الإسلامية، وترتيبه منطقياً، هو ما يبغي الجابري القيام به من خلال النقد الذي يمارسه. إنه يرى أن «الفكر العربي لا يمكن أن يتجدّد إلا بالممارسة، فالكفر هو جملة ثوابت، هو طريقة عمل تترسّخ في ذهن الإنسان في خلاياه، من خلال ممارساته، لذلك ينبغي أن نمارس في تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى نكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة، هذه مسألة جدلية»[٢٨].

لقد بات على يقين من أن الممارسة النقدية بهدف إضفاء المعقولية لا يمكن أن تتم من دون اللجوء إلى الإبستمولوجيا الغربية، والاستفادة من مفاهيمها الإجرائية، لذلك كان عليه أن يستخدم هذا العلم من أجل تجاوز غياب العقلانية في التعاطي مع التراث. يشير إلى أن العلاقة التي تكمن بين الإبستمولوجيا والتراث في مؤلفاته يجب أن تُفهم لا كتخطيط تمّ وضعه مسبقاً،

(٢٧) للمزيد من التفصيل، انظر البحث الذي أورده الجابري في: المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٦٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

إنما «كمشروع يجب أن يتحقّق». إنه يرى أن الدراسات الإبستمولوجية هي في الأساس دراسات نقدية، إذ إن الفكر الإبستمولوجي هو فكر نقدي يرتكز في معظمه على نقد العلم في سبيل الكشف عن «مسبقات» الفكر العلمي وعن آلياته. «فالإبستمولوجيا هي مراقبة الفكر العلمي لنفسه باستمرار، وبذلك فالدراسات الإبستمولوجية تمكّن الإنسان، ونحن خاصة، من الروح النقدية، من هذا الذي ندعوه بالعقلانية»[٢٩].

يظهر هنا جلياً تأثر الجابري بالمنهج العلمي وإصراره على الاستفادة من الإبستمولوجيا في مجال يفتقر إلى الموضوعية والروح النقدية. إنه يشدّد على دراسة الفكر العلمي وتاريخه بشكل خاص، والإبستمولوجيا بما تقدّمه يمكن أن تكون أفضل وسيلة لتحقيق المشروع النقدي، لأن الجانب الأيديولوجي فيها غير فاعل بشكل قوي. من هنا إن غياب الأيديولوجيا، ولو غياباً نسبياً، في الإبستمولوجيا، يفسح المجال أمام مختلف الأوساط العربية للتعامل معها، لذلك يصبح من الممكن تعميم الروح النقدية من خلالها أكثر من أي شيء آخر.

نود أن نتوقف في هذا السياق عند خلاصة أوردها الجابري حول طبيعة البحث الإبستمولوجي مشيراً إلى الصيغة الأيديولوجية التي يمكن أن يتضمّنها هذا النمط من البحث فيقول: «إن الإبستمولوجيا تدرس وتنقد وعي الإنسان بالعالم ـ بما فيه هو نفسه ـ وعيه المؤسّس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية، ولكن الخاضع، في الوقت ذاته، لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاساً أيديولوجياً لواقعه العام. ومن هنا تلك الصيغة الأيديولوجية التي لا بدّ أن يتضمّنها، صراحة أو ضمناً، كل بحث إبستمولوجي»[٣٠].

لقد اختار ممارسة النقد الإبستمولوجي لكي يتفحّص أسس المعرفة العلمية التي تنتجها العلوم الرياضية والطبيعية من جهة، والتي تنتجها العلوم الأخرى التي لم تتوصّل بعد إلى دقة تلك العلوم من جهة أخرى. لقد استبعد عن منهجه البحث الأنثروبولوجي لكي يركّز اهتمامه على الثقافة العالمة فقط، لأنه يريد أن يكشف عن الآليات والمفاهيم التي تعتمدها هذه الثقافة في عملية إنتاج المعرفة ونقدها. إنه بمعنى آخر، يريد أن يبرز مجموعة «قواعد اللعب» التي تستخدمها

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٣٠) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٤٨.

الثقافة العالمة عندما تقوم بإنتاج المعرفة. لذلك نجده قد اهتمّ بالعقل العربي المحصور إنتاجه ضمن النصوص المدوّنة، وصنّفه إلى ثلاثة نظم معرفية: «القياس البياني والمماثلة العرفانية والقياس البرهاني»[٣١].

إنه يحاول، كما هو واضح، أن يُدخل النقد إلى الأوساط المثقّفة العربية من دون تشنّج وإحداث ضجيج، وذلك عن طريق تبنّي الإبستمولوجيا كمنهج سلمي يقي مستخدمه شرّ الصراع الأيديولوجي الذي يرتدي غالباً وشاحاً لا عقلانياً. من هنا أهمية الإبستمولوجيا التي تجنّب الباحث «مهاجمة اللاعقلانية في عقر دارها» ناقلة الصراع إلى الساحة العقلية. يعتبر أن نقد الفكر اللاعقلاني في مسبقاته وفرضياته غالباً ما يؤدّي إلى التنبيه على ردّ الفعل، وإلى نشر الحوار ما بين العقل واللاعقل، عندها ستكون الغلبة للاعقل، لأنه هو الأقوى في أرضه. لهذا السبب أصرّ الجابري على الإبستمولوجيا لأنها تنقل الحوار إلى الدائرة العقلانية، فيتمّ عند ذاك نشر العقلانية عن طريق نقدها، ونقد أولئك الذين أنتجوا الفكر العقلاني، أو يدّعون إنتاجه.

لذلك، إن الاستفادة من الإبستمولوجيا يمكن أن تكون كبيرة في التعامل مع التراث ودراسته نقدياً، فهي تكسب الباحث الروح النقدية الضرورية، وتعطيه الخبرة اللازمة بواسطة الممارسة النقدية للعلم ولتاريخه، كما إنها تسلّحه بمفاهيم وأدوات بإمكانه توظيفها في حقل التراث. لكن سرعان ما يشير الجابري في هذا السياق إلى ضرورة احترام المجال الذي توظّف فيه كل هذه الأدوات والمفاهيم وعدم تحميلها أكثر مما تستطيع، فالإبستمولوجيا نفسها لا تسمح بذلك. يجب أن يكون التوظيف واعياً، والنقد موضوعياً لكي يتمّ التوصّل إلى نتائج ملموسة على صعيد المشروع النقدي ككل.

يركز في هذا الصدد على ضرورة التمييز في مجال الإبستمولوجيا بين أمرين:

ـ **الأمر الأول**: يجب أن يميّز الباحث بين الإبستمولوجيا الوضعية والإبستمولوجيا العقلانية. لقد عرفت الإبستمولوجيا المعاصرة اتجاهات وضعية عديدة تنكر بالأساس أهمية التاريخ والتراث وتحصر اهتمامها فقط بما هو تجريبي في الإطار العياني لا غير. لذلك يرى الجابري أن الإبستمولوجيا

---

(٣١) سوف نفصّل الكلام على هذه البنى المعرفية في الفصل الخامس، الذي خصصناه لدراسة «مشروع نقد العقل العربي عند الجابري».

الوضعية لا تنفع في مجال البحث في تجديد العقل العربي من خلال الممارسة النقدية. أما الإبستمولوجيا العقلانية التي ترتكز على الاتجاهات العقلانية فهي تفيد في هذا المجال حتى في منحاها المثالي البحت.

ـ **الأمر الثاني**: يجب أن يميّز الباحث بين سوسيولوجيا المعرفة والإبستمولوجيا. فإن لكل معرفة مضموناً قد نوافق عليه أو لا، أما أن تكون هذه المعرفة تقوم بدور إيجابي أو سلبي مؤثرة في المجتمع وفي حركة التاريخ، فهذا شيء مختلف تماماً. يريد الجابري أن يفرّق بين تفسير التاريخ وبين عملية نقد المعرفة بالتاريخ. إن سوسيولوجيا المعرفة تقع في الناحية الأخرى من الإبستمولوجيا، إنها تتمحور حول تفسير الإبستمولوجي بالمجتمعي، بينما ترتكز الإبستمولوجيا على تفسير الإبستمولوجي بالعلمي، أي بالعقل. لذلك فهو يصرّ على الفصل بين «تفسير التاريخ من أجل تغيير ما هو موجود أو من أجل المحافظة عليه، وبين النقد الإبستمولوجي للمعرفة. ففي النقد الإبستمولوجي نحن نغضّ النظر عن مبرّرات النص أو المعنى أو المبادئ. . . إلخ»[٣٢].

تجدر الإشارة هنا إلى أن الجابري لم يهتم بالإبستمولوجيا كعلم، ولم يجعلها محوراً في أبحاثه، لكنه انشغل بمكتسباتها ومنجزاتها محاولاً أن يوظفها في مجال دراسة التراث. إن عملية التوظيف هذه لم تكن قسرية، ولم توجهها «موضة» ما، بحسب تعبيره، لكنها توظيف إجرائي يبغي الاستفادة إلى أقصى حدّ، آخذاً بالاعتبار طبيعة الموضوع. فهو حريص على تجنّب الوقوع في إغراءات المفاهيم الجاهزة، من هنا وجد ضرورة التوقّف عند مسألة «تبيئة المفاهيم» التي تعترض الباحث، وكيفية الانفتاح على مكتسبات علوم الإنسان، مع المحافظة على الموضوع الذي هو التراث عند الجابري.

رابعاً: «تبيئة المفاهيم»

إن المشتغل بالفلسفة العربية أو غيرها لا يمكنه أن يهمل مسألة المنهج، كذلك إن الذي اختار البحث في طبقات التراث لا يستطيع أن يغضّ الطرف عن مسألة مهمة تعترضه ألا وهي اختيار الأدوات التي سيستعين بها لكي يحقّق عمله، وينجزه على نحوٍ تام. لكن يبقى السؤال في النهاية أي منهج نعتمد؟ وأي أدوات نستعمل؟

---

(٣٢) الجابري، «التجديد لا يمكن أن يتمّ. . إلّا من داخل تراثنا (مقابلة فكرية)،» ص ١٣.

بات من المستحيل اليوم الإجابة عن هذا السؤال مع التغاضي عن إنجازات علوم الإنسان في الغرب والفكر الفلسفي المعاصر بمناهجه وأطروحاته. إن في ذلك نفعاً كبيراً وآفاقاً شاسعة قد تُفتح أمام الباحث، لكن في الوقت عينه هناك تحدٍّ فكري واضح يواجه هذا الباحث، يكمن في ترجمة المصطلحات، وفي اختيار المنهج الملائم للموضوع، وفي كيفية تطبيق هذا المنهج من دون تشويهه أو تشويه الموضوع. كذلك، إن ترجمة المصطلح لا تكفي، إذ يجب أن يتمّ تفادي إسقاط المفاهيم بشكل عشوائي على التراث. هنا تكمن إشكالية كبرى طرحت نفسها بقوة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي منذ بداية حركة الترجمة والنقل، إنها علاقة الماضي بالحاضر، أو الأصالة/ والمعاصرة، أو التراث/ والحداثة.

لقد عالج محمد أركون هذه الإشكالية عن طريق تبنّي مناهج علوم الإنسان والمجتمع باعتبارها أدوات صالحة لتعرية الماضي والكشف عن طبقاته المتراكمة وتبيان مكامن القوة فيه كما مواضع الضعف والقمع وطمس الحقائق. كذلك أراد محمد عابد الجابري أن يستفيد مما أنتجه الفكر الغربي ليوظفه في ميدان أبحاثه، من هنا نجده يصرّ على مسألة «تبيئة المفاهيم»، فهو يرى في هذا المجال «أننا لا نستطيع أن نقوم بالبحث، وأن تخترع في نفس الوقت أدوات البحث، وأعني المفاهيم. وإن أدوات البحث منها ما يُستعار من علوم أخرى ومنها ما ينشأ بالممارسة»[٣٣].

إن الباحث إذن مضطر إلى أن يستعير أدوات بحثه ليستخدمها في عمله، لكن المشكلة المطروحة تتمحور حول كيفية اختيار هذه الأدوات ومدى توظيفها. بما أن المنهج المستعار عنده والأكثر فعلاً في أبحاثه هو الإبستمولوجيا، وسوف نتوقف عند كيفية استخدام هذا المنهج.

إننا نجد الجابري يميّز بين الدرس الإبستمولوجي وبين التوظيف الإبستمولوجي. إن الإبستمولوجيا كعلم معاصر تهتم بالمعرفة العلمية، لكن بالنسبة إليه ليس من الضروري أن تنحصر المعرفة العلمية بالعلوم الطبيعية والرياضية فقط، إذ إن كل معرفة بإمكانها أن تتصّف بهذا الوصف ولو بدرجات متفاوتة، فالعلوم نفسها مرتّبة أيضاً، وفقاً لدرجات معينة من الوصف العلمي.

---

(٣٣) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٢٨٥.

إن كل معرفة، بإمكانها أن تحوز على الوصف العلمي، يجوز أن تسمّى علماً أو تعامل على أساس ذلك، كما يمكن أيضاً أن تؤول إلى حدّ ما إلى توظيف إبستمولوجي. بذا يجوز أن تصبح هذه المعرفة «ميداناً لإنتاج مفاهيم، ورؤى جديدة قد لا تتوفّر في العلوم الحقة التي هي موضوع الدرس الإبستمولوجي بالمعنى الضيّق للكلمة، وإذاً هناك فرق بين الدرس الإبستمولوجي وتوظيف الإبستمولوجيا. الدرس الإبستمولوجي هو أن ندرس الإبستمولوجيا وأن نحاول أن نقيم منها علماً كما يفعل مثلاً بياجي (Piaget) وكما يفعل آخرون»[٣٤]. أما توظيفها فهو أمر عملي تطبيقي محض.

يحاول الجابري من خلال هذا التمييز بين الإبستمولوجيا، كعلم قائم بذاته في الفكر العربي وبين توظيف هذا العلم في حقول معرفية غير العلوم الطبيعية والرياضية، الإشارة إلى أن الإبستمولوجيا ليست هي الهدف الأساس إنما الاستفادة من بعض المفاهيم التي استلّها من باشلار (Bachelard) أو بياجي (Piaget) في أبحاثه داخل الدائرة التراثية. الاهتمام بالتراث هو الأهم بالنسبة إليه، لذلك نجد أن الانشغال بالتراث هو الذي استحوذ على مسيرة الجابري الفكرية، أما الإبستمولوجيا بحدّ ذاتها فقد اكتفى بتوظيف مفاهيمها توظيفاً إجرائياً عندما درس العقل العربي في تكوينه وبنيته، كذلك عند بحثه في العقل السياسي والعقل الأخلاقي العربي. فهو يعتبر أن سائر نظريات علماء الإبستمولوجيا، وإنجازات العلوم الأخرى ليس من الضروري استخدامها في كل بحث وكل قراءة بشكل عشوائي. «إن الكلمات والمفاهيم والنظريات التي تنتمي إلى السيكولوجيا، أو الإتنوغرافيا أو علم النفس، أو التحليل النفسي... إلخ، هذه كلّها معطيات يجب أن نوظفها لا كعلوم، بل ينبغي أن نوظّفها على شكل ما تبقّى في ذهننا من خلال معرفتنا لها. إذا امتلكنا هذا الذي تبقّى، وأصبح لدينا مهضوماً، وصار ملكاً لنا، فإننا حينئذ نستعمله بصورة عفوية وفي الغالب بكيفية مبدعة»[٣٥].

يشدّد مفكرنا على أهمية الإبداع في عملية توظيف المفاهيم المستلّة من الإبستمولوجيا أو من علوم الإنسان، لذلك من الضروري بالنسبة إليه عندما يضطر إلى أن يأخذ منهجاً ما، أو مفهوماً محدّداً، إن يضفي عليه طابعاً خاصاً

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

ذاتياً أو لوناً مختلفاً، حتى ولو تمّ ذلك بينه وبين نفسه فقط. يشير في هذا المجال خلال حواره مع بعض المفكرين قائلاً: «وفي الحقيقة أنا لا انزعج لشيء أكثر من انزعاجي من اللحظة التي أجد نفسي فيها استعمل مفهوماً في ميداني بنفس المعنى الذي استعمَلَه فيه صاحبه في ميدان آخر. حينئذ إنني أشرب وآكل بملعقة ليست لي، ليست هي الملعقة التي تلائم عادتي في الأكل والشرب»[٣٦].

نجد أن الجابري منشغل بهاجس الوفاء لموضوعه والإخلاص لطبيعة التراث، فهو يختار التقيّد بأبعاده، لا يريد أن يتعدّى حدود تراثه ولا أن يعتدي عليه، لذلك اهتمّ بـ «تبيئة المفاهيم» لكي لا تسيء إلى هذا التراث ولتؤدّي مهمّتها بنجاح. إن هذا الوفاء للتراث لم يمنع الجابري من الانفتاح على الحداثة ومكتسباتها في الغرب، وهو يصرّ على ضرورة الاستفادة من المناهج الغربية وما استعانتُه بالإبستمولوجيا إلا خير دليل على ذلك. يرى في هذا الإطار، أن ما يدعّم توظيفه للإبستمولوجيا في غير حقلها العلمي الرسمي، تلك العلاقة التي أوجدها فوكو (Foucault) بين الحفريات والإبستمولوجيا والاستفادة منها في أبحاثه. قبل فوكو كان ألتوسير (Althusser) قد وظّف مفهوم «القطيعة الإبستمولوجية» مثلاً عندما قام بدراسة فكر كارل ماركس. كذلك استفاد فوكو من باشلار وغيره في الحفريات التي أنجزها. يرى أن «الأركيولوجيا» عند فوكو هي أسلوب في البحث يتعلّق بالمجال الإبستمولوجي، أي بكيفية التعاطي مع قطاع معرفي محدّد، لا علاقة له بالرياضيات أو بالفيزياء مثلاً، لا بل إنه يريد أن يتوقف عند كيفية التعامل مع قطاع معرفي قد لا يُهمّ العلوم كثيراً، لأنه لم يصل بعد إلى مستوى العلم المكتمل. لا يرى أي جدوى من عدم الاستفادة من مكتسبات العلوم الأخرى، كالإبستمولوجيا مثلاً، في البحث ضمن هذا القطاع المعرفي الذي لم يرقَ بعد إلى مصافّ العلم الرسمي. وهو يعتبر أن «التراث كله من هذا القبيل، ولكن بطبيعة الحال يبقى الحافر والمحفور وأدوات الحفر هي التي تعطي لوناً معيناً للنتائج، وتعطي لوناً خاصاً حتى لعملية الحفر نفسها»[٣٧].

من هنا يشدّد على خصوصيّة كل فكر، إذ لا أحد مثلاً يمكنه أن ينقل

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

منهج فوكو وفكره كما هو إلى الثقافة العربية، إلا إذا أراد أن يخرج من إطار الثقافة العربية. كذلك بالنسبة إلى كانط (Kant) الذي حلّل العقل الفلسفيّ الأوروبي من خلال منهجه النقدي، والذي تطرّق إلى العقل كمفهوم عام. لذلك كان من الضروري التوقّف عند الخاص ضمن إطار العام، والاهتمام به. إن مختلف الأبحاث غالباً ما تدّعي العموميّة لكن يجب عدم التغاضي عن الخصوصية التي تظهر أحياناً لكي تبلور الأساس المخفي. لذلك عندما أقدَم على الأخذ من باشلار أو فوكو أو غيرهما فهو كان يضع نصب عينيه العمل من أجل تحقيق خصوصية العقل العربي.

يمكن أن نسأل في هذا السياق: ما مدى التزام الجابري بخصوصية الثقافة العربية عندما وظّف النظريات الإبستمولوجية حين قام بدراستها؟ وبالتالي يمكن أن نبحث في كيفية استخدامه للأدوات المنهجية الموظّفة وفي مرجعيتها، ونذكر بخاصة مفهوم الـ «إبستمه» (Epistémé) أو النظام المعرفي الذي استوحاه الجابري من فوكو (Foucault)، من دون أن يحذو حذوه بالتفصيل لأنه يريد أن يلتمس لعمله مفاهيمه وتوجيهاته من طبيعة الثقافة العربية، موضوع بحثه[٣٨].

إن كيفية تنظيم علاقة الماضي بالحاضر تُعتبر من أهم التحدّيات المنهجية التي تواجه الباحث في تاريخ الفكر. حاول العديد من المفكرين التصدّي لهذه المشكلة عبر أطروحات مختلفة تقدّم تصورات عديدة تُسهم في بلورة منهج يحدّد علاقة الماضي بالحاضر وكيفية التعامل مع هذا الماضي. بالنسبة إلى الجابري، المسألة في غاية الأهمية، وقد حاول التعاطي معها انطلاقاً من أولوية الماضي ـ التراث على الحاضر. إنه عندما تُقدَّم نظرية ما في أحد الميادين الفكرية لكي تفسّر ظواهر معيّنة من خلال فحص دقيق للقوانين التي تؤسّس هذه الظواهر وتتحكّم في عوامل تطوّرها، ومن ثم تُنقل تلك النظرية إلى مجال آخر مختلف تماماً بغية تفسيره بواسطتها، عندها يجب التنبّه، لأن عملية النقل ليست بهذه البساطة. إن ما يحصل عادة أمرٌ مخيّب على صعيد المنهج، لأن مفاهيم تلك النظرية التي كانت في السابق إجرائية، تفيد الفهم والمعرفة في الميدان الأول ـ أي في ميدانها هي ـ تتحوّل عندما يتمّ توظيفها في مجال آخر إلى

(٣٨) سوف نفصّل الكلام على هذه المسألة المنهجية في: القسم الثالث، الفصل الثامن، من هذا الكتاب.

«عوائق إبستمولوجية» تمنع عملية الوصول إلى جوهر الأمور في الميدان الثاني الذي نقلت إليه هذه المفاهيم. فالماضي في هذه الحالة يُدرس نقدياً من خلال آثاره المتبقّية منه في الحاضر، وهو ـ أي الماضي ـ لا يُدرس بهدف الوقوف على جوهره وحقيقته، بمعزل عن الحاضر، إنما يُدرس على نحوٍ يجعل النتائج المستخلصة تعزّز التفسير الذي يريد الباحث أن يقدّمه للحاضر. ينتقد الجابري في هذا المجال التحليل «المادي» الذي قدّمه كارل ماركس للتاريخ لأنه «ليس «علماً» لتطوّر المجتمعات عبر التاريخ، بل هو تنظير «متحيّز» يُمارَس على الماضي الاقتصادي الاجتماعي ـ في أوروبا خاصة ـ الهدف منه لا الكشف عن «الحقيقة» كما هي، بل إبراز أو بناء «الحقائق» التي تزكّي وتؤكّد النتائج المستخلصة من الدراسة المشخّصة للنظام القائم في «الحاضر» ـ حاضر ماركس. «وإذن فيجب أن لا ننتظر منها أن تنطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر انطباق التحليل العلمي على موضوعه»[٣٩].

إذاً، من أجل أن يتفادى الباحث «العوائق الإبستمولوجية» التي تعرقل التوصّل إلى المعرفة العلمية، عليه أن يقوم بـ «تبيئة المفاهيم» المحورية في أي منهج قد يستخدمه كأداة تُعينه على إنجاز بحثه. إن عملية التبيئة هذه ضرورية وملزمة لكي لا تصبح المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة المنال، وهي ترتكز بشكل أساس على طبيعة الموضوع المدروس، وهو، لدى الجابري، التراث. نجده يشير عندما قام بتحليل بنية العقل العربي مؤكّداً أنه «لا سبيل إلى التجديد، والتحديث إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولاً، أما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية فيجب أن نستعين بها فعلاً ولكن لا بفرضها على الموضوع وتطويع هذا الأخير في قوالبها بل بالعمل، على العكس من ذلك، على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية، أعني وظيفتها كأدوات علمية»[٤٠].

إن عملية تطويع المفاهيم بشكل يساعدها على العمل داخل الحقل الجديد المنقولة إليه، وذلك من أجل ممارسة إجرائية أفضل، هي ما يعنيه الجابري إذاً

(٣٩) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٢ منقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٤٠) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٥٦٨.

بـ «تبيئة المفاهيم». لكن يبقى السؤال مطروحاً حول مدى مشروعية هذه العملية التوليفية بين جهاز من المفاهيم الأوروبية المعاصرة ومفاهيم أخرى مشتقة من التراث العربي الإسلامي.

نجد الجابري يتصدّى لمسألة المشروعية في «تبيئة المفاهيم» الغربية معتبراً أنه في البحث العلمي الرصين يمكن الاستغناء عن الكلام على المشروعية، لأن كل محاولة يمكن اعتبارها مشروعة، وكل اجتهاد هو كذلك. إنه لا يعتبر أن المفهوم هو أكثر من قالب أو إطار يتم استخلاصه من تجربة معينة. فالمفاهيم الأوروبية المعاصرة اشتقّها واضعوها من الواقع الأوروبي ومن التجربة الأوروبية، لكنه عندما استعان بها، اعتبرها «قوالب»، حاول أن يملأها من جديد بمضامين أخرى. يرى أنه عندما يودّ القيام ببحث ميداني صرف فإن من واجبه استخراج القوالب المناسبة لهذا الميدان من إطار عمله بالتحديد. يشير في هذا المجال إلى ما يلي: «ففي التعامل مع التراث أجد نفسي مضطراً إلى أن أواصل البحث في هذا التراث نفسه عن مفاهيم وقوالب يمدّني بها. ولكن لكي أتجاوزها أضفي عليها معنى آخر مع حياة جديدة بربطها بالمفاهيم الجديدة (. . .)»[٤١].

يمكن أن نلحظ اهتمام الجابري الدائم بالإشارة إلى وفائه لتراثه على الرغم من اضطراره إلى الاستيراد من ثقافة أخرى، ومنهجيات مختلفة، فهو يصرّ على تمسّكه بالخصوصية والقومية العربية. لكنه في الوقت عينه يلحّ على انفتاحه على العالمية والإنسانية باعتبار أن أي مجتمع كان لا بدّ من أن يحمل قدراً محدّداً من العام على الرغم من خصوصيته. فالمفاهيم التي يمكن استخلاصها من تجربة أوروبية معيّنة هي بالأساس جزء من تجربة إنسانية، وهي تحمل أيضاً «دلالة تاريخية» مرتبطة بهذا المجتمع الأوروبي أو ذاك. يرى أن ما يبرّر اضطراره إلى «تبيئة المفاهيم» أو إلى تعميم مفهوم أوروبي خاص، هو كونه محاصراً بين ثلاثة خيارات منهجية لا يودّ اتّباعها.

الخيار الأول المرفوض يمكن في التعامل مع واقعه بواسطة المفاهيم الغربية بأخذها كما هي وإسقاطها «كقوالب جاهزة». أما **الخيار الثاني** الذي يأبى تبنّيه فهو التعامل مع واقعه انطلاقاً من مفاهيم تراثية والوقوع في التكرار، يبقى

(٤١) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات. . . ومناقشات**، ص ٣٥٩.

الخيار الثالث، الأكثر صعوبة وهو إبداع عالم جديد من المفاهيم التي تخصّ الفكر العربي الإسلامي وواقعه الحاضر.

لذلك جاءت الاستفادة من منجزات الفكر الغربي المعاصر هي الخيار الذي اعتمده الجابري عن طريق تبيئة هذه المنجزات «وتكييفها والسيطرة عليها بدل الوقوع تحت سيطرتها». وهو يرى أن هذه هي الطريق التي تمكّن الباحث من «اشتقاق مفاهيم جديدة (. . .). إنه نوع من التلاقح الضروري على طريق النضج الذي نحن مطالبون به»[٤٢].

يبقى أن نشير إلى بعض المفاهيم التي ادّت دوراً محورياً في أبحاث الجابري، والتي عمل على تبيئتها. نذكر على سبيل المثال لا الحصر المفاهيم الآتية التي سوف ترد باستمرار في سياق الفصول المتعلّقة بفكره: «الإبستمه» أو «النظام المعرفي»، «والقطيعة الإبستمولوجية» في ما يخصّ العقل النظري، و«المجال السياسي» و«المخيال الاجتماعي» و«اللاشعور السياسي» في ما يتعلّق بالعقل العملي في بعده السياسي.

كذلك نود أن نتوقّف في هذا السياق عند خطوة منهجية أثّرت إلى حدٍّ ما في كيفية تعاطيه مع التراث، قصدنا بها الحدس الذي «يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها وتحاول أن تطلّ على استشرافاتها»[٤٣]. إنه يقصد أن التراث لا يمكن اعتباره إنتاجاً من صنع التاريخ والمجتمع فقط لا غير، فهو أيضاً «عطاء ذاتي» لا يقدّم نفسه مباشرة للقارئ. إن المفكرين عبر التاريخ قد خضعوا لرقابة المجتمع بشكلها المادي والمعنوي، ما حال دون بروز بعض الآراء الذاتية والأفكار التي تحمل في طيّاتها الكثير من التطلّعات والاستشرافات الحرة والمتمرّدة. لذلك لم يتمّ الإفصاح عنها مباشرة، إنما من خلال الأساليب اللغوية والمنطقية. من هنا وجد ضرورة العمل على «اختراق حدود اللغة والمنطق» من خلال الدرس في سبيل الكشف عما سُكت عنه في النص، وبخاصة أن العديد من الفلاسفة قد عبّروا عن عزمهم على تأليف كتاب ما يتضمّن آراءهم الحقيقية. يذكر الجابري على سبيل المثال الغزالي الذي تحدّث عن كتاب **المضنون به على غير أهله** لكنه لم يصل إلينا، كما إنه يشير

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

(٤٣) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٥.

إلى كتاب آخر لابن سينا بعنوان **الفلسفة المشرقية** حيث أودع فيه أهم آرائه الخاصة، على حدّ تعبير ابن سينا، ولكن هذا الكتاب بقي أيضاً مخفياً[(٤٤)].

كذلك يلفت الجابري إلى أن ابن رشد كان قد تكلّم على «الحكمة البرهانية» التي يجب أن تُطلب من قِبَل «من هم أهل لها، وأن لا يُصرَّح بشيء منها للجمهور، فبقيت هي الأخرى من صنف «المضنون به على غير أهله»[(٤٥)]. من هنا نجده يشير إلى أهمية الحدس في قراءة النص، ولكن ليس الحدس بالمعنى الصوفي إنما بالمعنى المتداول في الرياضيات، والذي هو بمثابة «رؤية مباشرة ريادية استكشافية».

إن الحدس بهذا المعنى يُسهم في استكشاف الطريق واستباق النتائج من خلال «حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة»، فيلتزم شروط القراءة الموضوعية. إن الحدس الاستشرافي يُسهم في مساعدة الباحث على الكشف عمّا سكت عنه صاحب النص، من خلال العلامات الحاضرة في النص والمخفية وراء سياق التفكير ومناورات التعبير، من دون أن يلغي المنطق. «هنا تُقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله، وما كان بما «كان سيكون»، فيندمج الموضوعي مع الأيديولوجي، ويتحوّل «المستقبل ـ الماضي» الذي كانت الذات المقروءة تتطلّع إليه إلى «المستقبل ـ الآتي» الذي تجري الذات القارئة وراءه. . . فيصبح المقروء المعاصر لنفسه، معاصراً لقارئه»[(٤٦)].

استنتاجات

نود أن نسجّل في ختام هذا الفصل الذي خصّصناه للبحث في منهج محمد عابد الجابري أن الكلام على المنهج في دراسة اختارته موضوعاً رئيساً لها، لا يمكن حصره في فصل واحد، لذلك سوف نتوقف مراراً في الفصول التالية عند خصوصية هذا المنهج بتفرّعاته سواء في البحث عن طبيعة العقل النظري أم العملي، أم في المقارنة بين كل من منهج محمد أركون ومنهج محمد عابد الجابري. إن ما توخّيناه من خلال هذا الفصل تقديم رسمٍ للخطوط

---

(٤٤) نود أن نشير هنا إلى أن هذا الكتاب مخطوط جزئياً، لكنه بقي كذلك لسبب وفاة ابن سينا كما قيل.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٥.

العريضة والخطوات المفصلية التي تميّز بها مشروع الجابري النقدي، مع إبراز بعض المفاهيم المحورية التي وجدناها مستخدمة بكثافة عنده.

هناك هاجس في وعي الجابري يدفعه إلى المحافظة على «المعاصرة المتبادلة» في عملية البحث. فهو يشدّد على ضرورة أن يعاصر الباحث موضوع بحثه وأن يجعل هذا الموضوع معاصراً له في أن معاً على مستوى الوعي المدرك لتاريخيته. إن هذا الإصرار على «المعاصرة المتبادلة» من شأنه أن يحقّق بحسب رأيه الاستمرارية المنشودة لتقدّم الوعي بواسطة البحث عن الحقيقة.

إن «القراءة العصرية» للتراث ـ أي الموضوعية ـ التي يقترحها ويلتزم بتطبيقها تمرّ بمرحلتين: **الأولى** تكمن في جعل المقروء معاصراً لنفسه، **والثانية** في جعله معاصراً لنا. **الخطوة الأولى** تفترض دراسة النص من خلال محيطه التاريخي والاجتماعي عبر التوقف عند الإشكالية النظرية التي يطرحها والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي الذي يحمله. أما **الخطوة الثانية** فهي تتطلّب درجة عالية من الفهم والمعقولية التي تجعل النص معاصراً لنا. «أما القوالب الجاهزة الجامدة، سواء أكانت قديمة أم حديثة، فهي لا تملك أن تقدّم غير شيء واحد هو القراءة التراثية للتراث التي تجرّ إلى القراءة التراثية للعصر: قراءة عصرنا بنفس تراثنا أو بتراث آخر وثقافة أخرى»[٤٧].

أخيراً، نشير إلى المناهل الرئيسة التي استقى منها أدوات منهجه. فنجده يعتمد مرجعيات ومنهجيات فلسفية متعدّدة، مثل طروحات ديكارت وبعض مفاهيم فلسفة الأنوار بخاصة عندما قام بنقد العقل العربي، وركّز على العقلانية. كذلك هناك مفاهيم حاضرة استخدمها وهي لباشلار وفوكو وبياجي وألتوسير وغرامشي وغيرهم.

كما يظهر أيضاً ميله إلى الاستفادة من المفاهيم الماركسية في منحاها النقدي من دون الالتزام بأيديولوجية الفلسفة المادية. ولا شك في أنه خرج بمعظم استنتاجاته عند قراءته التراث العربي الإسلامي، وهو يصرّ على إبراز ذلك عندما يشير في معرض تعداده للمفكرين الذين شكّلوا مرجعية له في أبحاثه قائلاً: «لقد قرأت كانط وقرأت باشلار وقرأت فوكو وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتّاب الأوروبيين، كما قرأت ديكارت وسبينوزا وليبنتز ولوك وهيومن وقرأت

(٤٧) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات. . . ومناقشات**، ص ٦٠.

أفلاطون وأرسطو، وقرأت أيضاً وبدرجة أكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفارابي وابن سينا والجويني والباقلاني والرازي والطوسي. . . والقائمة طويلة . . .(. . .) لا أشعر أني أنتمي إلى واحد منهم بالتخصيص، بل أشعر أنني تلميذ لهم جميعاً؛ قد تعلّمت منهم جميعاً. وأهم شيء تعلّمته منهم هو ما نسيته من آرائهم وتقريراتهم وطرق عملهم. إن هذا الذي نسيته هو الذي استعمله وأوظفه في ما أكتب (. . .)»[٤٨].

بعد أن عرضنا لأهم الأدوات التي استخدمها الجابري في إنجاز مشروعه النقدي سوف ننتقل معه إلى حقل العمل لنواكب مسيرته الفكرية في نقد العقل العربي ببُعديه النظري والعملي، وذلك في الفصلين التاليين.

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

الفصل الخامس

مشروع نقد العقل العربي
عند محمد عابد الجابري

إن البحث في العقل العربي وفي آلية اشتغاله هو السمة الأساس التي طبعت مشروع الجابري الفكري، وما الأدوات المنهجية التي سبق أن تحدّثنا عنها إلا وسيلة من أجل بلوغ هذه الغاية. لكن يمكن أن نلحظ في الوقت عينه أن العقل بحدّ ذاته ليس موضوعاً للبحث والتنظير من قبله، فهو اهتم به من زاوية إبستمولوجية ولغايات محدّدة سوف نتبيّنها خلال هذا المبحث. لقد اختار النقد عنواناً لمشروعه وحصر حدوده ضمن الثقافة العالمة التي بدأت مع عصر التدوين في الثقافة العربية، مستبعداً بذلك التراث الشفهي. كما إنه أطّر مجال أبحاثه رافضاً إدخال العقل اللاهوتي والقيام بنقده، من هنا جاء إصراره المتكرّر على عنونة مشروعه بـ «نقد العقل العربي» وليس الإسلامي.

لا بد من البحث بداية في الأسباب التي دفعته إلى خوض مغامرته النقدية، والظروف التي شجعته على ذلك. هناك أسباب عديدة وأسئلة كثيرة وضعت الجابري أمام تحدّي النقد، حاولنا أن نجمعها في نقطتين:

الأولى تساؤله المستمر عن أسباب الركود في الثقافة العربية، وامتناعها عن التطوّر كما الحضارة الأوروبية.

أما النقطة **الثانية** فتتلخّص بعدم اقتناعه بأنماط الخطاب العربي المعاصر البعيدة عن النقد الحقيقي، ورفضه إياها.

لذلك سوف نجده يصرّ في سياق أبحاثه على إيجاد الأسباب التي أدّت

إلى فشل الثقافة العربية في الانطلاق لتحقيق المشروع النهضوي كما حصل في أوروبا، كما إنه يلحّ على انتقاد القراءات المعاصرة للتراث لأن شاغلها أيديولوجي ظرفي وهي ما برحت تهتم باكتشاف ما تريده والبرهنة عليه لا غير.

لا شك في أن الجابري ليس أول من تساءل عن أسباب الركود في الفكر العربي. لكنه يبتغي من خلال سؤاله أن يرسم إطاراً آخر للبحث قصد به الإطار الإبستمولوجي الصرف. فهو يصوغ السؤال على الشكل التالي: «لماذا لم تتطوّر أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية...) في الثقافة العربية خلال نهضتها في «القرون الوسطى» إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر؟»[1].

إن طرح مسألة التأخّر على الصعيد الإبستمولوجي هو الإطار الصحيح للبحث بالنسبة إليه، أي يجب الاتجاه مباشرةً إلى العقل العربي الذي بدأ يتقاعس لينتهي إلى التخلّي عن دوره. من هنا سوف تأخذ أبحاثه منحىً تكوينياً في البداية، ومن ثم سيعمل على تفكيك بنية العقل العربي بحثاً عن أسباب تخلّفه عن مواكبة التقدّم. هذا ما سنتناوله بتوسّع في سياق هذا الفصل، لكن نود أن نشير هنا إلى أن بداية المشروع النقدي عند الجابري جاءت مساوقة قراءته للخطاب العربي المعاصر.

أولاً: في نقد الخطاب العربي المعاصر

من يقرأ مؤلفات محمد عابد الجابري بكاملها يلحظ نوعاً من عدم الموافقة على آلية الخطاب العربي المعاصر في مختلف تجلّياته، يظهر ذلك إما صراحة من خلال النقد المباشر، وإما عبر الاستدلال عليه من بين الأسطر. لقد اهتم بدراسة هذا الخطاب وتفكيكه فكرّس له أكثر من فصل في أكثر من كتاب، لكن الأبرز هو ما كتبه في بداية مسيرته الفكرية، عنينا **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**[2].

إن فشل المشروع النهضوي العربي في تحقيق مبتغاه، وتزايد الأزمات

---

(١) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٣٥.

(٢) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، قد دفعا الجابري إلى البحث في الأسباب، والقيام بقراءة «تشخيصية» تهدف إلى إظهار عيوب الخطاب العربي المعاصر وليس إلى بناء مضمونه مرة أخرى. إنه يريد أن يكشف عن التناقضات التي يحملها هذا الخطاب لكي يجبره على تفكيك نفسه. فهو لا يهتم بمضمونه الأيديولوجي، ولا بمحتواه المعرفي، إنما يود أن يتوقف عنده، لأنه «يحمل علامات العقل الذي ينتجه». يرى الجابري أن ميداناً واحداً «لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدّي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها «يقرأ» العربي و«يرى» و«يحلم» و«يفكر» و«يحاكم». . . إنه «العقل العربي» ذاته»[٣].

لذلك نجده يهتم بتفكيك العقل العربي انطلاقاً من نقد الخطاب العربي الحديث والمعاصر الذي صنّفه إلى أربعة أصناف: الخطاب النهضوي، والخطاب السياسي، والخطاب القومي، والخطاب الفلسفي، معتمداً في ذلك المعيار الإبستمولوجي لا الأيديولوجي. لكنه يستنتج أن هذا الفصل هو «مجرّد إجراء منهجي»، إنه عبارة من أقواس موقتة تساعده على الفصل بين قضايا مترابطة بطبيعتها. يلحظ أن هناك ترابطاً بنيوياً بين قضايا الخطاب السياسي والخطاب القومي بخاصة، مثلاً في مجال الكلام على الديمقراطية من جهة وعلى أهداف القومية من جهة أخرى. كذلك يستشف تداخلاً بين قضية «الدين والدولة» في الخطاب السياسي، وقضية «الإسلام والعروبة»، أو بينهما وبين قضية «الدولة القومية» في الخطاب القومي. إن الأمر سيّان في ما يتعلّق بالخطاب الفلسفي والخطاب النهضوي. لقد برهن على أن الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر ينخرط في الإشكالية العامة للخطاب النهضوي ألا وهي «الأصالة والمعاصرة»، فالخطاب الفلسفي الذي يتخّذ «تأصيل» الفلسفة الإسلامية موضوعاً له، أو الذي يبغي «تشييد» فلسفة عربية معاصرة، كلاهما مندرج تحت عنوان الأصالة والمعاصرة.

كذلك، إن هذه الإشكالية قد طبعت الخطاب السياسي في تناوله قضايا «الدين والدولة» و«الإسلام والعروبة» و«الشورى والديمقراطية». هناك دائماً طرفان: الأنموذج العربي الإسلامي، أي الأصالة من جهة، والأنموذج الأوروبي المعاصر، أي المعاصرة من جهة أخرى. كما إنه يبرهن كيف أن الخطاب القومي

(٣) المصدر نفسه، ص ٨.

يقع في إطار هذه الإشكالية حتى ولو أنه بدا ظاهراً وكأنه خارج عنها، إذ إن نقطة انطلاقته تكمن في «الأصالة القومية». يعتبر «أن مقولة الوحدة» كما توظّف في الخطاب القومي لا تتخّذ كمرجع لها لا الحاضر ولا المستقبل، بل الماضي، وعلى التحديد «الماضي الثقافي» الذي تحمله اللغة العربية «حياً» خارج الزمان والمكان. إنها «اللغة ـ التاريخ» التي تشكّل الإطار المرجعي الأساسي، إن لم يكن الوحيد، للخطاب القومي»[٤]. إن مفهوم «الوحدة» في الخطاب القومي يعني تحديداً «العودة إلى الأصل» من أجل تحقيق الأهداف القومية.

من هنا يأتي تركيز الجابري في كتابه **الخطاب العربي المعاصر** على التناقض الذي يتضمّنه هذا الخطاب في أصنافه كافة، إذ يرى أن هناك تلازماً ضرورياً بين القضية ونقيضها أو بديلها. إن النهضة مثلاً كمقولة تنتظم داخل الخطاب العربي المعاصر ضمن علاقة تلازم مع مقولة نقيضة هي «السقوط»، أي سقوط الآخر. فالنهضة تُحدّد بالسلب دائماً. كذلك يظهر التناقض في استخدام مقولة الأصالة التي تفرض نفسها في هذا الخطاب عن طريق المواجهة لمقولة المعاصرة، والعكس صحيح كذلك. هكذا تُعرّف الأصالة أيضاً انطلاقاً من السلب، فهي تعني عدم «ابتلاع» العصر للإنسان العربي، والمعاصرة تفيد عدم الجمود في القديم. وقضية العلمانية مماثلة أيضاً للأصالة، عندما يتمّ البحث فيها، لا يُراد بذلك «فصل الدين عن الدولة» إنما إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والدولة على نحوٍ يضمن حقوق كلّ من الأقلية والأكثرية في آن.

لقد فشل الخطاب العربي الحديث والمعاصر في إخفاء تناقضاته وفي إضفاء نوع من المعقولية على مضمونه. لم يتمكّن من تبرير نفسه كخطاب يرى «الحلم النهضوي» أو «الحلم الوحدوي الاشتراكي» من خلال شروط من شأنها أن ترجّح إمكانية تحقيقه. لم يسجّل أي تقدّم يذكر في القضايا التي عالجها، لقد بقي سجين القضايا البدائل أو النقائض التي يتضمّنها، لكي ينتهي به الأمر في آخر المطاف إما إلى رمي القضية على عاتق المستقبل، وإما إلى الإقرار الصريح بالوقوع في أزمة. يؤكّد الجابري في هذا المجال «أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يُعامل كزمن ميت، (. . .)»[٥]، لماذا إذاً هذا الإخفاق؟ وما هي أسبابه؟

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

إن العقل العربي قد فشل في صياغة خطاب متّسق حول القضايا التي طرحت عليه خلال قرن من الزمن، فلم يتمكّن من بناء أيديولوجية نهضوية يرتكز عليها على مستوى الحلم، كما إنه لم يبلور نظرية ثورية تقوده على مستوى الفعل والتغيير. هناك مظاهر عديدة لهذا الفشل وأسباب كثيرة أدّت إليه. كذلك إن التداخل البنيوي بين قضايا الخطاب العربي الحديث والمعاصر يجعل من سبب الفشل في إحداها ينطبق على الأخرى. سوف نحاول أن نحصر مكامن هذا الفشل وأسبابه بسبع نقاط:

١ ـ يرى الجابري أن الخطاب النهضوي لم يتمّكن من تحميل مشروع النهضة مضموناً واضحاً طيلة قرن من الزمن. لقد استلّ تحديداته للنهضة العربية من «الوعي العربي بالمسافة الواسعة والهوة العميقة بين واقع السقوط أو الانحطاط في الحياة العربية المعاصرة، وواقع التقدّم وإطراده في عالم «الآخر»، العالم الأوروبي»[٦]. لقد أهمل الخطاب النهضوي الواقع في حركته ومساره التغيري، واهتم فقط بالنظرة المأساوية التي تسلّط الضوء على الفرق بين انحطاط الحياة العربية ونمو العالم الأوروبي. كذلك لم يتمكّن هذا الخطاب من صياغة «مشروع نهضة ثقافية»، سواء على صعيد الحلم أم على صعيد التخطيط العلمي. لقد ضعف في مواجهة قضية «الأصالة والمعاصرة» التي تهدف إلى التوفيق بين مرجعيتين مختلفتين إلى حدّ التنافس والصراع؛ إنهما سلطة الأنموذج العربي الإسلامي كما تبلور في القرون الوسطى، وسلطة الأنموذج الذي عرفه العالم الأوروبي المعاصر. إن سبب هذا الفشل بالنسبة إلى الجابري في عدم تمكّن الخطاب العربي من بناء حلم نهضوي خاص به، يعود إلى أمر مهم وهو أن هذا الخطاب «كان وما زال يملك نفسه»، فتارة نراه يتكلّم باسم واحدة من السلطتين، وتارة أخرى يتبنّى مواقف السلطة الأخرى المنافسة. لذلك يمكن أن نفهم سبب التناقضات التي عرفها هذا الخطاب.

٢ ـ يعتبر الجابري أن الخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر وقع هو الآخر في التناقض من خلال التأرجح بين الأنموذجين المذكورين أعلاه. إنه، على الرغم من تعدّد اللافتات المرفوعة واختلاف الأسماء المذكورة، فالمضمون يبقى واحداً. إن كل لافتة «تطرح معادلة من طرفين متناقضين أو متدافعين يراد إيجاد قيمة ثالثة تجمع بينهما: الدين والدولة، الإسلام

(٦) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

والعروبة، الجامعة الإسلامية والوحدة العربية، حقوق الأقليات وحقوق الأغلبية، الديمقراطية والأهداف القومية»[٧]. إن كل هذه القضايا بقيت مرجأة وأحيلت على المستقبل، إذ لم يتمّ تناولها بجدية علمية كما يجب. لقد بقي الخطاب السياسي مكانه، ولم يعرف التقدّم حتى خطوة واحدة.

٣ ـ كذلك هي حال الخطاب القومي. إنه فشل في صياغة نظرية قومية، وبناء حلم وحدوي مطابق لهذه النظرية. إن المفكرين القوميين المتحمّسين لم يتمكّنوا من رفع مستوى الخطاب، إذ بقي أسيراً لمعادلة «الأصالة والمعاصرة» صاحبة الحلّ المستحيل. هناك نوع من «التلازم الضروري» افترضه الفكر العربي بين «أطراف ما زالت كلها في عالم الإمكان (الوحدة، الاشتراكية، تحرير فلسطين)» الأمر الذي يسمح بإعطاء هذا التلازم «قيماً متعدّدة ومتباينة بل متناقضة، ويجعل الخطاب يسقط في تناقضات لا حلّ لها بل يتحوّل إلى خطاب نقائض»[٨].

لقد أولى الجابري الخطاب القومي اهتماماً خاصاً، ودرس تجلّياته كاشفاً عن مكامن ضعفه، وهو يرى في عملية التلازم هذه مأزقاً كبيراً وقع فيه هذا الخطاب على الرغم من حماسة المفكرين وإخلاصهم، وعلى الرغم من احتلال هذا الخطاب الساحة الفكرية خلال سنوات عديدة.

٤ ـ إن مواضع الفشل في الفكر العربي الحديث والمعاصر تظهر كذلك في الخطاب الفلسفي الذي انخرط أيضاً في إشكالية النهضة، فبقي هو الآخر يناقض نفسه من دون أن يحقّق طموحاته. «لقد كان غياب العقل في أنواع الخطاب السابقة غياباً وظيفياً، أما في الخطاب الفلسفي فغيابه ماهَويّ أيضاً، إن ما هو غائب هنا ليس المعقولية وحدها بل العقل ذاته، (...)»[٩]. من هنا يرى الجابري صعوبة تأصيل الفلسفة أو إنتاج فلسفة معاصرة، ما دام العقل مغيّب عن الساحة الفكرية. يشير هنا أيضاً إلى ضرورة الفصل في مجال الخطاب الفلسفي بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، فهو يرى أن الفلسفة العربية الإسلامية كان لها محتوى معرفيّ ينتمي بشكل أساس إلى الفكر اليوناني. أما المضمون الأيديولوجي فيتعلّق بالفكر العربي الإسلامي عن طريق السياسة والصراعات الاجتماعية السائدة. إن فعل التفلسف في الإسلام كان يتمحور حول

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٩٧.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

توظيف المحتوى المعرفي اليوناني من أجل تحقيق أهداف أيديولوجية في خدمة طرف ما من الأطراف المتصارعة في حينه.

يؤكد الجابري أنه على الرغم من الفرق الذي يميّز الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر عن الفلسفة الإسلامية إبّان القرون الوسطى، سواء على الصعيد المعرفي أم على الصعيد الأيديولوجي، على الرغم من هذا الفرق فإنهما يجتمعان في أمر جوهري، إذ إن كلاً منهما ليس أكثر من قراءة، أو قراءات لفكرٍ آخر. لقد أهمل الخطابان قراءة تاريخهما الخاص، فانشغلت الفلسفة العربية الإسلامية بتقديم قراءات مستقلة للفكر اليوناني مع توظيف لمادتها المعرفية في أهداف أيديولوجية خاصة. كذلك انشغل الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر بدوره بإنتاج قراءات لفكر آخر وهو إما التراث وإما الحداثة مع توظيف مضامين هذه القراءات الأيديولوجية في خدمة هدف أيديولوجي أعم وهو «النهضة» أو «الثورة» مثلاً. يمكن أن نستنتج في هذا الإطار «أن الأيديولوجي في التراث العربي الإسلامي وفي الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر يقوم بالنسبة إلى الأيديولوجيا العربية المعاصرة مقام المادة المعرفية مما جعلها ذات طابع أيديولوجي مضاعف: توظيف أيديولوجي للأيديولوجيا»[١٠].

٥ ـ يُحمّل الجابري القسم الأكبر من مسؤولية الفشل الذي عرفه الخطاب العربي الحديث والمعاصر، في مختلف فئاته، لما يسمّيه «بهيمنة النموذج السلف» على هذا الفكر، وعلى آلية اشتغاله. إن «النموذج ـ السلف» هو المسؤول عن أكثر الأمور التي تعيق تقدّم الخطاب العربي، وهو الذي يمنع الفكر العربي من مواجهة الواقع، فجاء الخطاب المعبّر عن هذا الواقع مرتكزاً على الممكنات الذهنية بدلاً من استناده إلى المعطيات الواقعية. كذلك نجد أن «النموذج ـ السلف» مسؤول عن وضع الذاكرة مكان العقل، فهي التي تنوب عنه وتقوم بعمله. هكذا فقد حلّت العاطفة و«اللاعقل» مكان العقل، لأن العودة إلى السلف لا تتطلّب جهداً عقلياً، فالذاكرة هي التي تقوم باستحضار السلف لكي يتمّ البناء عليه، والتحرّك في إطاره. لقد أصبح الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا يتحدّث باسم ذات واعية، لها استقلالها، وشخصيتها، إنما يتحدّث باسم «نموذج ـ سلف» هو بمثابة سلطة مرجعية تعتمد بالدرجة الأولى على توظيف الذاكرة. من هنا يمكن اعتبار هذا خطاب الذاكرة وليس العقل،

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

وهو أمر خطير على الصعيد الفكري. «ذلك أن المفاهيم في هذه الحالة ترتبط، لا بالواقع الذي يتحدّث عنه الخطاب، بل بواقع آخر هو الذي يؤسّس، في الوعي والوجدان، النموذج ـ السلف صاحب السلطة المرجعية الموجهة»(١١).

من الضروري أن نشير هنا إلى أن الجابري لا يعني بـ «النموذج ـ السلف» التراث العربي الإسلامي فقط إنما أيضاً الفكر الأوروبي، لأن آلية «الاستنساخ» هي واحدة في الحالين. فالمفاهيم المستعارة من المرجعيتين لا تعبّر عن الواقع المعاش، لذلك كان الانقطاع بين الفكر وموضوعه، الأمر الذي يؤدّي إلى جعل «الخطاب المعبّر عنه خطاب تضميني، وليس خطاب مضمون»(١٢). إن المفاهيم تُصاغ عادة «بعدياً» لكي تعبّر عن واقع قد تحقّق أو في طور التحقيق، أو حتى توافرت شروط تحقيقه، أما في ما يتعلّق بالخطاب العربي الحديث والمعاصر فالوضع مختلف، إذ إن المفاهيم في معطى «قبلي» (Préconception) يتمّ نقلها جاهزة إلى المجال التداولي العربي، وتُستخدم من دون تحديد، فتُنتج عند ذاك خطاباً مليئاً بالتناقضات.

٦ ـ هناك سبب آخر لفشل الخطاب العربي الحديث والمعاصر يكمن في محاولة هذا الخطاب إخفاء ضعفه المعرفي وحجب ثغراته المنطقية عن طريق مضامين أيديولوجية ينسخها من مرجعية ما. لذلك كان الطابع الأيديولوجي هو المسيطر على هذا الخطاب. يعتبر الجابري أنه عندما تتخذ الأيديولوجيا في أي خطاب مهمّة إخفاء الثغرات وحجب النقص المعرفي، يصبح من الصعب جداً الاعتراض على الأطروحات التي يحملها هذا الخطاب ويدافع عنها. إن كل معارضة أو نقد سيواجه بالمزيد من التعصّب الأيديولوجي والابتعاد عن الواقع. هكذا تتفاقم عملية التمويه الأيديولوجي، وتضعِف من وهج النهضة.

إن الصراع الأيديولوجي الذي ضجّت به الساحة الفكرية العربية المعاصرة يعكس النزاع الحاصل بين مرجعتين تتمتّع كل منهما بسلطة محدّدة، وزمان ثقافي خاص، وأيديولوجيا مختلفة عن الأخرى. هناك من جهة السلفي الذي يفكّر ضمن الحقل المعرفي ـ الأيديولوجي الذي عرفته القرون الوسطى في الحضارة العربية الإسلامية، وهناك من جهة أخرى الليبرالي العربي، والماركسي العربي اللذان يفكران انطلاقاً من الحقل المعرفي الأيديولوجي الذي أنتجته

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

أوروبا. من هنا نجد ضرورة النظر إلى الصراع بين السلفية الليبرالية أو بينها وبين الماركسية كنتيجة لفقدان سلطة معرفية واحدة. هناك تعدّد واختلاف بين السلطات المرجعية المعرفية التي تهيمن على هذا التيار الثقافي أو ذاك، ما يؤدي إلى افتقاد الوحدة المعرفية في أدنى درجاتها والتي بإمكانها أن ترفع الصراع إلى المستوى النظري فتجعله صراعاً أيديولوجياً عن جدارة. «فإننا هنا في العالم العربي نفتقد إلى الحدّ الأدنى من المعرفة، العلمية الموضوعية، بالواقع، الحد الأدنى الذي يشكّل «القاعدة» التي تقوم عليها كل أيديولوجيا مطابقة والذي يجعل الصراع صراعاً أيديولوجياً فعلاً، وليس «كلاماً» في الأيديولوجيات التي تعرض نفسها على الساحة»[١٣].

إن العلاقة بين الفكر والواقع في الأيديولوجيا التي ينتجها الخطاب العربي الحديث والمعاصر هي شبه غائبة. وقد أثرّ هذا الأمر في جعل سبب الخلافات النظرية والأيديولوجية العديدة اختلاف السلطة المعرفية المتّخذة كمرجعية، بدلاً من أن يكون السبب في تعدّد القراءات التي تحاول تفسير الواقع. لذلك يمكن أن نلحظ ابتعاد هذا الخطاب عن الواقع الملموس نحو قضايا كان قد استعارها من «النموذج ـ السلف».

٧ ـ يتوقّف الجابري أخيراً في سياق بحثه في أسباب فشل الخطاب العربي الحديث والمعاصر عند مسألة مهمة تكمن في آلية اشتغال العقل العربي الحديث والمعاصر، وهي آلية القياس الفقهي نفسه. يرى أنه عندما نضع السلطة المرجعية خارج الواقع ونعتبرها كأصل أو كنموذج ـ سلف، فالعقل يصبح مضطراً لقياس الفرع على الأصل. الفرع هنا يتجلّى في القضايا المستجدة على صعيد الواقع، والأصل نجده في «النموذج ـ السلف». إن هذه الآلية تُستخدم فقط في مجال تفسير العالم، بل إنها تفرض نفسها على الذهن العربي حتى في الحالات التي يتجّه فيها التفكير إلى «تشييد» أيديولوجيا «انقلابية» أيديولوجيا «تغيير العالم» العربي[١٤].

إن الاكتفاء بعملية القياس هذه من شأنه أن يؤدّي إلى إهمال تحليل الواقع على حساب التوجّه نحو النصوص المرجعية التي تتخّذ قيمة مطلقة وكل ما سواها يقع ضمن إطار النسبي. هناك إذاً نوع من التلازم الضروري بين اعتماد «النموذج ـ السلف» كمرجعية وبين تطبيق القياس الفقهي كوسيلة للاستدلال. إن هذا الأمر قد

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

جعل وظيفة الفكر محصورة «في البحث عن قيمة ثالثة تجمع بين الأصل والفرع، وبكيفية عامة بين أي طرفين يمكن أن يقوم بينهما ترابط ما. ومن هنا يطغى الطابع التوفيقي المهيمن على كل فكر قياسي، حيث يتم التعامل مع الأضداد أو مع أي عنصرين يقوم بينهما تعارض ما، على أساس إيجاد «صيغة جديدة» تتحقّق بينهما، على صعيد الخطاب، نوعاً من المصالحة أو الهدنة»[١٥].

سوف يتبيّن لنا في سياق هذا الفصل رفض الجابري آلية الربط أو القياس الفقهي ليس فقط كما ظهرت في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، لكن أيضاً في بنية العقل العربي ذاته، لأن في الحالين بعداً من التحليل والإبداع والمراجعة النقدية. إنه يعتبر كل تحليل محاولة لحصر اهتمام الفكر بالموضوع، وكل توفيق محاولة لحصر عمل الفكر في عناصر الخطاب وفي صورته. هكذا يتساوى الممكن بالواقع فيتمّ التعاطي مع الممكنات الذهنية باعتبارها معطيات واقعية ولم يعد وارداً التمييز بينها. لذلك عالج الخطاب العربي الحديث والمعاصر قضاياه من خارج الواقع، واكتفى بتقديم خطاب يبحث عن قيمة ثالثة أو عن «صيغة جديدة» لكي يجمع بين الأصالة والمعاصرة مثلاً، أو الدين والدولة، أو الإسلام والعروبة، أو الشورى والديمقراطية، أو غيرها من المفاهيم التي شغلت هذا الخطاب.

بعد أن توقّف الجابري عند الخطاب العربي الحديث والمعاصر مشخّصاً أعراض فشله ومفنّداً خصائصه، وبعد أن مهّد الطريق لإطلاق مشروعه النقدي، توجّه إلى البحث عن جذور خصائص هذا الخطاب في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. فهو يعتبر أنه كان من الضروري البدء بحالة العقل الدينامية، والتعرّف إليه من خلال القضايا التي يعالجها لإبراز وتشخيص ما يُخفي من عيوب. إن هذا الأمر يسهّل العبور إلى نقد العقل الذي صدر عنه هذا الخطاب. فهو الذي تميّز ـ كما رأينا ـ بهيمنة «النموذج ـ السلف» عليه، وبرسوخ آلية القياس الفقهي، وباعتبار الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية، كما تميّز بتوظيف الأيديولوجيا من أجل إخفاء النقص في الجانب المعرفي بالواقع.

إذاً، بعد أن تمّ تشخيص العلل التي أدّت إلى تهافت عملية النهضة، لا بدّ من البحث عن علاج يحدّ من ظاهرة الفشل هذه. لكن قبل ذلك سوف نبدأ بتحديد العقل لغةً وفي القرآن، ونبرّر تمييزه بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى،

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

أو بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، لكي نشير لاحقاً إلى كيفية تحديد العقل في الثقافتين اليونانية والأوروبية. ومن ثم ندخل مع الجابري في خصوصية العقل العربي وفي خياره نقد العقل العربي وليس الإسلامي، وفي كيفية تحديده هو لهذا العقل لغةً وفكراً، لكي نصل في ما بعد إلى آخر خطواته المنهجية التي كلّل بها مساره النقدي في مجال العقل النظري، ونعني بها هنا، الغوص في بنية العقل العربي وتفكيك نظمه.

ثانياً: في تحديد العقل

١ ـ العقل لغةً وفي القرآن

إن لمادة «ع. ق. ل.» في القاموس العربي دلالات عديدة لكنها مرتبطة كلها بالسلوك والأخلاق بشكل عام، والأمثلة كثيرة في **لسان العرب**. فالعاقل هو الذي يردّ نفسه عن هواها، وهو مأخوذ «من عقلتُ البعير إذا جمعت قوائمه». والعقل هو الذي يمنع صاحبه من «التورّط في المهالك، أي يحبسه». أما في القرآن فالمعنى القيمي وارد أيضاً في استخدام «عقل»، وهو يعني التمييز بين الخير والشر، وبين الهداية والضلال. يشير الجابري ـ كما لحظ محمد أركون في القسم السابق من هذه الدراسة ـ أن لفظة «العقل» لم ترد البتة في صيغة الاسم إنما في صيغة الفعل. فقد ورد في سورة البقرة آية ١٧١ ما يلي: ﴿**ومثلُ الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الإدعاء ونداء، صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يعقلون**﴾. كما ورد في سورة الأعراف، الآية ١٧٩ المعنى التالي: ﴿**لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون**﴾. إن لفظة قلب وردت هنا بمعنى العقل.

كذلك «يمكن أن نلمس من خلال الدلالات المختلفة لكلمة «عقل» والكلمات الأخرى التي في معناها ما يمكن ربطه بالنظام والتنظيم، ولكن حتى في هذه الحالة يظل الجانب القيمي حاضراً دوماً. فالنظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متّجه دوماً إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة وظواهرها»[١٦].

---

(١٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣١.

نود أن نشير هنا إلى أن هذا التأويل الذي يقدّمه الجابري لمضامين مصطلح العقل لغةً واستعمالاً، جاء أحادي الجانب، لأن المادة والمضمون هما أغزر بكثير مما ذكره في هذا السياق تحديداً، لقد حصر معنى هذا اللفظ بما تمّ تحديده إبّان عصر التدوين فقط.

طاول مفهوم العقل في الفكر اليوناني من جهته المجال الأخلاقي، بخاصة عند الرواقيين الذين جعلوا الحكمة في العيش انسجاماً مع الطبيعة، وهي تعني بالنسبة إليهم «اللوغوس» أو «العقل الكلّي». إن «أخلاق العقل» عند الرواقيين تتخّذ من «الواجب» ركيزة لها، لكن مع الإشارة هنا إلى أن أساس العقل هو معرفي ومن ثم امتدّ إلى الأخلاق، وذلك على عكس الفكر العربي الذي ركّز مفهوم العقل على قاعدة السلوك.

لقد اتجه الفكر اليوناني من المعرفة إلى الأخلاق، أي انه أسّس الأخلاق على المعرفة، أما الفكر العربي فقد سلك الطريق المعكوسة، أي أنه أسّس المعرفة على الأخلاق. لذلك انحصرت مهمة العقل في الفكر العربي بالتمييز ضمن موضوعات المعرفة بين الخير والشر، أو بين الحسن والقبيح، ولم تعد المعرفة، كما عند اليونان، عملية اكتشاف العلاقات التي تربط بين ظواهر الطبيعة، كما إنها لم تعدْ تهتم بفسح المجال أمام العقل لكي يكتشف نفسه من خلال الطبيعة. من هنا تحدّدت مهمّة العقل بحمل صاحبه على القيام بما هو حسن وتجنّب ما هو قبيح على صعيد السلوك، إذ إنه من خلال ذلك يمكن الاستدلال على وجود عقل لديه.

يرى الجابري أن تأسيس العقل على الأخلاق يجعله محكوماً بالنظرة المعيارية إلى الأشياء، فيهتمّ بالبحث عن مكان هذه الأشياء داخل منظومة القيم المعتمدة كمرجع للتفكير. والنظرية المعيارية تقابلها في مجال الفكر النظرة الموضوعية التي لا تبحثُ إلا في الأشياء عن مكوّناتها وتكشف عن الجوهر الذي فيها، فهي تركّز عملها على الشيء ذاته، أي على الموضوع. من هنا كانت النظرة المعيارية «نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص (والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة. أما النظرة الموضوعيّة فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلّل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه»[١٧]. لن نطيل الكلام على

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٢.

النظرة المعيارية لأننا سوف نتوقف لاحقاً في هذا الفصل عند خصوصية العقل العربي، وذلك مقارنة مع العقل اليوناني والعقل الأوروبي، لكنّنا نود أن نشير هنا إلى ضرورة التمييز بين عقل وفكر، أو بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن.

٢ ـ العقل المكوِّن والعقل المكوَّن

يبدأ الجابري البحث في تكوين العقل العربي بالإشارة إلى الفرق بين العقل والفكر. إنه يرى أن لفظة فكر عندما تُقرن بصفة تخصّ شعباً ما، كفكر عربي مثلاً، فهي تعني مضمون هذا الفكر من دون سواه، أي أنها تعني مجموعة الآراء والأفكار التي يعبّر من خلالها هذا الشعب عمّا يهمّه ويشغله، وعن قيمه الأخلاقية ومعتقداته وطموحاته في المجال السياسي والاجتماعي. إن الفكر هنا يفيد الأيديولوجيا، وهذا مزج لا يودّ الوقوع به، لذلك نجده لا يهتمّ بالأفكار بحدّ ذاتها إنما بالأداة التي تنتجها، لأن هناك تداخلاً مهماً بين الفكر كأداة تنتج الأفكار، والفكر كمجموع هذه الأفكار نفسها، نجده مخفياً وراء المزج القائم بين الفكر والأيديولوجيا. إن التداخل القائم بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى لا يمكن تجاهله، لكن تجدر الإشارة هنا إلى أن الفكر هو نتيجة للتفاعل مع المحيط الاجتماعي والثقافي الذي يتعامل معه سواء كان أداة للتفكير أم الأفكار ذاتها. بمعنى آخر، يجب الأخذ بالاعتبار المحيط الاجتماعي الثقافي في عملية تكوين خصوصية الفكر. من هنا كان الفكر العربي على سبيل المثال عربياً «ليس فقط لكونه تصوّرات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبّر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه»[(١٨)]. لكن ما هي العلاقة تحديداً بين الفكر والثقافة؟

إن الثقافة تشمل في طيّاتها مجموع أنواع الإنتاج الروحي كما المادي، وتشمل كذلك مختلف السلوكات الاجتماعية والأخلاقية، كما إنها تعني أيضاً الإنتاج النظري البحت. هناك في داخل الثقافة خصوصية ما مرتبطة بشعب معيّن أو أمة محدّدة، وهي ترجع إلى الإطار الجغرافي والاجتماعي والثقافي الذي يتحرّك داخله هذا الشعب أو تلك الأمة. إن خصوصية ثقافة ما تكتسب أهمية كبرى إذا تمّ التعامل معها على أنها نتاج تاريخي يجسّد تصوّرات ومعتقدات

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

وطرق في التفكير خاصة. لذلك كان الجزء الأكبر من خصوصية أي ثقافة يعود إلى التاريخ الخاص بهذه الثقافة. لذلك إن «التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تشكّل إحداثياتها الأساسية من محدّدات هذه الثقافة ومكوّناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل النظرة إلى العالم، إلى الكون، والإنسان، كما تحدّدها مكوّنات تلك الثقافة»[١٩].

إن في هذا التركيز على خصوصية ثقافة ما، من شأنه أن يرسّخ ما يميّز الثقافة العربية عن سواها، ويدعّم مفهوم الفكر العربي وبالتالي العقل العربي الذي هو محور أبحاث الجابري. فكما إن الإنسان لا يسعه إلا أن يحمل تاريخه معه، فالفكر أيضاً لا يمكنه إلا أن يحتوي آثار مكوّناته ومعالِم المحيط الحضاري الذي نشأ فيه، من هنا ضرورة البحث عن هذه المكوّنات. لكن ما علاقة هذه المعطيات بنظرية لالاند الذي يميّز بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن؟

إن التمييز بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى، واعتبار العقل أنه الفكر بوصفه أداة جعل الجابري يستعين بالفصل الذي أقامه أ. لالاند (A. Lalande) بين العقل المكوِّن أو الفاعل وبين العقل المكوَّن أو السائد. إن العقل بالمعنى الأول (La Raison constituante) يفيد الفكر عندما يقوم بنشاطه الذهني فينتج المفاهيم ويضع المبادئ خلال عملية البحث والتنظير. إن العقل المكوِّن هو «الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس».

أما العقل بالمعنى الثاني (La Raison constituée) فهو يفيد كل المبادئ والأسس المعتمدة خلال عملية الاستدلال. إن هذه المبادئ ليست واحدة فهي تختلف بين عنصر وآخر، أو حتى بين فرد وآخر، وذلك على الرغم من أنها تبدو وكأنها تميل إلى الوحدة. إن العقل المكوَّن والذي يتبدّل بشكل محدود، «هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة. فإذا تحدّثنا عنه بالمفرد (= العقل) فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زمننا». فهو إذاً «منظومة القواعد المقرّرة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة»[٢٠].

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥.

من هنا ضرورة الأخذ بالاعتبار تاريخية العقل والتعاطي معه كمجموع من المبادئ المرتبطة بزمن محدّد وبثقافة معينة، كما إنه من الضروري عدم إغفال التفاعل القائم بين العقل المكوِّن أو الفاعل والعقل المكوَّن أو السائد على الرغم من التمييز الذي وضعه لالاند بينهما. فهو يؤكّد أن مختلف الأسس والقواعد التي تسود خلال فترة من الزمن قد أنتجها العقل الفاعل من خلال نشاطه الذهني الذي يميّزه في النهاية عن الحيوان. إن مصدر العقل السائد ليس خارج العقل الفاعل بل داخله، كذلك إن العقل المكوِّن أو الفاعل يشترط وجود عقل مكوَّن كما يرى ليفي ستراوس (Lévi-Strauss)[٢١].

لا يمكن العقل الفاعل أن يقوم بنشاطه انطلاقاً من العدم، فهو ينطلق من عقل سائد قد أنتج المبادئ ووضع القوانين في زمن محدّد وداخل ثقافة معيّنة، ما يحدّ من كلية العقل أو «كونيته». إن العقل كوني، ومبادئه كلية ضمن إطار ثقافة معينة أو داخل أنماط ثقافية متقاربة فقط. ينتقد لالاند وضع العقل المكوَّن بمنزلة «المطلق» من قبل الذين أنكروا تاريخية العقل، وتغاضوا عن الروح النقدية، لأنهم خضعوا للعقل السائد الذي «أنتجه عقل أجدادهم الفاعل، عقل ثقافتهم التي يعتبرونها الثقافة الوحيدة والممكنة، أو على الأقل العالم الثقافي الخاص بهم»[٢٢].

من هنا نستنتج أن العقل العربي لا يمكن البحث فيه خارج إطار الثقافة العربية التي أنتجته، حتى ولو تمّ التعاطي معه على أساس كونه عقلاً مكوِّناً أو فاعلاً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى العقل اليوناني والعقل الأوروبي.

ثالثاً: العقل اليوناني والعقل الأوروبي

يعتبر الجابري أنه عندما يتحدّث عن عقل عربي أو عن ثقافة عربية فهو يفترض صراحة أو ضمناً وجود عقل آخر، وثقافة أخرى، أو حتى عقول وثقافات أخرى، تسهم في تحديد العقل الذي هو بصدد البحث فيه. إن التوقّف عند العقل اليوناني والعقل الأوروبي أمرٌ لا مفرّ منه بالنسبة إليه، إذ إن «بضدّها تتميّز

---

(٢١) لمزيد من التفصيل، يحيلنا الجابري إلى المؤلّف التالي: Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* ([Paris]: Plon, [1962]), p. 3.

كذلك يمكن مراجعة كتاب لالاند في ما يتعلّق بالعقل المكوِّن والعقل المكوَّن، انظر: André Lalande, *La Raison et les normes*, à la recherche de la vérité (Paris: Hachette, 1963), p. 16-17 et 187-228.

(٢٢) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٦.

الأشياء»، كما يقول المثل. والضدّ هنا يعني الاختلاف وليس التعارض أو التنافر، لأنه بمجرّد الكلام على عقل عربي فقد تمّ تمييزه عن العقل اليوناني والعقل الأوروبي. لكن لماذا حصرُ المقارنة والتمييز باليونان وأوروبا والعرب فقط؟

لا يتردّد الجابري في الإجابة عن هذا السؤال من زاوية الباحث العقلاني الذي يريد تأسيس نظريته على العقلانية، وهو يطلب الموضوعية قبل أي شيء آخر. فهو يرى أن العرب واليونان والأوروبيين «وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحرّرة إلى حدّ كبير عن الرؤية «الإحيائية» التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية (. . .)»[٢٣]. إنه لا ينفي أن الحضارات الباقية كالمصرية مثلاً والهندية والصينية والبابلية قد عرفت العلم إنتاجاً وتطبيقاً، فهو لا يشك في عظمتها، لكنه يعتبر أن السحر كان الفاعل الأساس في هذه الحضارات. إنه يميّز بين الحضارات التي كان للعقل فيها دور فاعل وبين التي كان للاعقل فيها كلمة الفصل والقرار. هذا لا يعني أن اليونان والأوروبيين والعرب لم يعرفوا السحر وكانت تجربتهم عقلانية بحتة، إنما كان العقل يمارس لديهم نوعاً من السيادة لا تقلّ عن السحر ـ أو ما في معناه ـ والذي كان فاعلاً في الحضارات التي لم تنتج معرفة فلسفية أو علمية منظمة. وهو يجزم في القول «إن الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضاً نظريات في العلم، إنها وحدها ـ في حدود ما نعلم ـ التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل أيضاً التفكير في العقل»[٢٤].

يشدّد الجابري على أن التفكير في العقل أسمى وأصعب من التفكير بالعقل، لأنه يتطلّب درجة من المعقولية أكثر تقدّماً. من هنا سوف يتوقف عند مفهوم العقل في كل من الثقافة اليونانية ومن ثم الأوروبية الحديثة.

١ ـ تحديد العقل في الثقافة اليونانية

إن أساس الخطاب الفلسفي داخل الثقافة اليونانية يتبيّن بالنسبة إلى مفكرنا عند هيراقليطس وأنكساغوراس، لأنهما حدّدا، كلّ بحسب منطلقاته، العلاقة التي تربط بين الله والإنسان والعالم. إنه يعتبر أن تحديد كل منهما يعبّر عن

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

نظام الثقافة اليونانية كما تبلور في الفلسفة، وهو يستعيد بناء التصوّر الأسطوري الذي كان سابقاً للفلسفة والذي كان مخفياً فيها بنِسَب متفاوتة بين فيلسوف وآخر.

إن هيراقليطس أول من تحدّث عن «Logos» أو «العقل الكوني» عندما أراد أن يفسّر النظام الذي يسود الكون، من دون الاستعانة بالأساطير. لقد شدّد على وجود «قانون كلّي» ينظّم الظواهر ويدبّرها في صيرورتها الدائمة، وأشار إلى أن العقل البشري بإمكانه أن يتوصّل إلى معرفة الظواهر الطبيعية بشكل صحيح إذا شارك في العقل الكلّي. إنه حدّد دور العقل البشري بالاجتهاد في البحث داخل نظام الطبيعة من أجل إدراك ما يميّز هذا النظام من ضرورة وشمولية.

لذلك كان الدين الحقيقي بالنسبة إلى هيراقليطس الانسجام والتطابق التام بين عقل الإنسان، أو العقل الفردي وبين القانون الكلّي الذي ينظّم الكون أو العقل الكلّي. هناك إذاً نوع من وحدة الوجود في فكر هيراقليطس لأن العقل الكلّي عنده ملازم للطبيعة لا يفارقها.

أما أنكساغوراس فيعتبر أن الأجسام تتألّف من أجزاء شبيهة ببعضها بعضاً يمكن تقسيمها إلى ما لا نهاية مبدئياً، شرط أنه يفترض وجود أجزاء صغيرة جداً لا تقبل القسمة لأنها تشبه البذور الأولى، يتمّ تصوّرها بالعقل وحده، إذ إن الحواس لا تدركها. إن الكون في البداية خليطاً موضوعياً يضمّ هذه البذور التي هي في غاية الصِغر، كان عبارة عن (Chaos)، أي نوعاً من العماء المطلق الذي هو بمثابة الكل الموجود. يعتبر أنكساغوراس، وهذا ما تميّز به عن سائر الفلاسفة بشهادة أفلاطون وأرسطو، إن العقل هو الذي تدخّل لكي ينظّم الفوضى السائدة وهو علّة الأشياء كلها. من هنا مفهوم الـ (Nous) كقوة محرّكة، إنه العقل أو الروح، هو الذي يجعل انتقال الخليط الأولي من العماء الكلي ممكناً. إنه القوة المحرّكة التي تفصل بين الأجزاء ومن ثم تصلها في ما بينها لكي تعيد تركيبها. تجدر الإشارة هنا إلى أن بداية الحركة عند أنكساغوراس ليست مجرّد دفع أو قوة محركة، إن أساس الحركة هو العقل الذي يعرف ويعقل الخليط الفَوضوي، كما يعقل كل ما نتج منه من كائنات، وما صدر عنه من نظام. فالعقل عنده يحكم العالم، والصدفة معدومة، لأن كل شيء نظام وضرورة. إن العقل عند أنكساغوراس بمثابة نفس مستقلّة تتولّد منها نفوس أخرى مستقلة هي أيضاً، وهو غير ملازم للطبيعة على عكس ما ورد عند هيراقليطس.

إن هذا الموجز الذي أوردناه لنظرية كل من هيراقليطس وأنكساغوراس يهدف إلى إبراز ميزة العقل اليوناني الذي أسس نظرة عقلانية للكون، والذي اعتبره الجابري ركيزة للخطاب الفلسفي العقلاني المنظّم. إن أهمية هيراقليطس تكمن في بلورة فكرة «العقل الكوني» التي سوف تؤسّس الفلسفة الرواقية مع مختلف الفلسفات التي تقرّ بوحدة الوجود. كذلك تكمن أهمية أنكساغوراس في بناء نظرية حول فكرة «العقل الكلي» وهي التي سوف تؤسّس للثورة السقراطية في ما بعد ولفلسفة أفلاطون وأرسطو لاحقاً. نجد في الحالين أنه على الرغم من اختلاف النظرة إلى العقل الكلي من حيث ملازمته للطبيعة أو استقلاله عنها، فإن التصوّر اليوناني بشكل عام للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل، وبينه وبين الإنسان بقي واحداً ولم يتبدّل.

هناك عناصر أو مرتكزات ثابتة في الثقافة اليونانية يحدّدها الجابري بما يلي: «الطبيعة أولاً بوصفها معطى ابتدائياً غير منظّم ولا متميّز، ثم تتدخّل قوة أخرى تسمّى «العقل» تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكوّن والتطوّر. أما الإنسان فهو في جوهره قبس من «العقل الكلي»، العقل ـ النظام، وهو يكتشف نفسه ككائن عاقل، في الطبيعة ومن خلالها. والفعل العقلي الجدير بهذا الاسم هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء»[٢٥].

نجد إذاً أن الطبيعة والعقل والإنسان في الفلسفة اليونانية ركائز ثابتة تربط بينها علاقة جوهرية، فما يصدق على جزء من الكون يصدق على الكل، والعكس صحيح. إن هذه الفلسفة وصلت إلى القمة مع أرسطو الذي اعتبر أن الطبيعة موضوع للمعرفة، يمكن العقل أن يسبر أغوارها على الرغم من الفوضى والغموض اللذين يعتريانها. فالعقل هو النظام، وهو أساس الطبيعة، إذ إن من ينظر إليها من زاويته لا يرى فيها سوى العقل. لذلك اكتسب العقل في الفلسفة اليونانية معنى يكمن في «إدراك الأسباب» وليس في التمييز بين الحسن والقبيح فحسب، كما رأينا سابقاً في الثقافة العربية. من هنا نجد مفكرنا يهتم بالفلسفة اليونانية انطلاقاً من الدور الذي أدّاه العقل في هذه الفلسفة، وغياب سيطرة اللاعقل كما كان الوضع في الثقافات الأخرى. إن تصوّر «العقل الكونيّ» لم يكن محصوراً بالفلسفة اليونانية إنما كان له امتداد في الفكر الأوروبي الحديث. كيف يقرأ الجابري مفهوم العقل في الفلسفة الحديثة؟

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

٢ ـ تحديد العقل في الثقافة الأوروبية الحديثة

يلحظ مفكرنا أن المفهوم اليوناني للعقل كإدراك للأسباب بقي مستمراً في الفلسفة الحديثة وذلك استناداً إلى أكثر من فيلسوف. يبدأ مع مالبرانش (Malebranche) الذي يعتبر أن العقل الكلي هو دائم وضروري، يؤدي دوراً أساسياً في هداية العقل البشري. إنه عقل ثابت لا يعرف التغيير، وهو ضروري ودائم، لذلك لا يمكن أن نفصله عن الله. يشير الجابري إلى أن الفكر الأوروبي الحديث حافظ على فكرة «العقل الكوني»، وذلك على الرغم من الثورات العديدة التي عرفها على الفكر القديم، فهو بمثابة «القانون المطلق للعقل البشري». هناك من نظر إليه ككائن قائم بذاته منفصل عن الله، وهناك من اعتبره أنه هو والله واحد. ففي الحالين نجد أن «العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها المطابقة، أو على الأقل المساوقة»[٢٦].

تبلور هذا التصوّر بشكل واضح في اللغة اللاتينية وما تفرّع منها، إذ إن كلمة (Ratio) أو (Raison) تعني العقل وتعني السبب أيضاً، أي إنها تدل إلى الملكة التي يتميّز بها الإنسان العاقل، كما إنها تشير إلى العلاقة التي تربط الأشياء ببعضها.

كذلك نجد أن ديكارت (Descartes) الذي جعل العقل مستقلاً عن الطبيعة استقلالاً تاماً، لأن جوهر كلّ منهما يختلف عن الآخر، اضطر على المستوى المعرفي إلى أن يجمع بينهما. إنه يعود إلى «تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة بشكل لا يختلف عمّا كان عليه الأمر عند فلاسفة اليونان إلا بإقحام الوساطة الإلهية إقحاماً يُراد به حلّ المشاكل المنطقية التي تطرحها ثنائية الفكر والامتداد»[٢٧].

أما سبينوزا (Spinoza) فقد حاول أن يتجاوز الثنائية الديكارتية التي رأى فيها خطأً منطقياً يكمن في الجمع بين جوهرين اثنين. ليس أمام الجوهر إلا خيار واحد، لا يمكنه أن يكون جوهرين اثنين، أي العقل والامتداد، لأن الجوهر في طبيعته هو واحد. لذلك كان الجوهر بالنسبة إلى سبينوزا «هو» الطبيعة الطابعة» (أي الله بالتعبير الديني) من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

«الطبيعة المطبوعة» من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها»[٢٨].

من هنا يستنتج الجابري أن العقل والطبيعة ليسا إلا مظهرين لحقيقة واحدة عند سبينوزا، والخطأ الذي يرتكبه الفكر البشري في أحكامه يعود إلى عدم إدراك الضرورة الكلية التي تنظّم كل الأشياء والظواهر إدراكاً تاماً. هناك إذاً قانون كلّي ينفي كل صدفة ويضرب كل إمكان، إنه «العقل الكوني» الملازم للطبيعة، والمسؤول عن نظامها والمدبّر لصيرورتها.

إن نظرية سبينوزا على الرغم من دعمها مبدأ الحتمية الذي يؤسس الفكر العملي، لا تسمح للعلم من التأكّد منها، لذلك انتقدها المنهج العلمي التجريبي، بخاصة بعد أن طرح هيوم (Hume) مشكلة السببية وشكّك بدور العقل. من هنا كان من الضروري أن يتمّ بناء العقلانية الحديثة من جديد، من أجل إثبات التطابق بين العقل والطبيعة بنظامها وقوانينها، ومن أجل التوفيق بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية في سبيل الحفاظ على وحدة الحقيقة ووحدة العقل. هذا تحديداً ما أراد كانط القيام به عندما سعى إلى تأسيس العلاقة بين العقل ونظام الطبيعة من جديد، وذلك على ركائز رياضية وطبيعيه قدّمها العلم في عصره.

بدأ كانط بحثه، كما ديكارت، بالفصل بين العقل ونظام الطبيعة، لكنه ما لبث أن ربط بينهما من خلال الوحدة التي رآها بين الرياضيات والفيزياء. «فالمعرفة اليقينية، وبالتالي التطابق بين العقل ونظام الطبيعة، تتوقّف على ما تعطيه التجربة للعقل وما يمدّ به العقل معطيات التجربة»[٢٩].

إن العقل عند كانط يشهد للتجربة والعكس صحيح، هناك علاقة عميقة تربط بينهما. الأول مهمّته التشريع، والتجربة هي المختبر الذي يرسم إطار المعرفة الصحيحة. تجدر الإشارة هنا إلى أن التجربة مقيّدة بحدود الحواس وما يمكنها أن تقدّمه، لذلك لم يكن باستطاعتها تجاوز مستوى الظواهر. من هنا ارتبطت عند كانط المعرفة اليقينية بما يمكن أن يقدّمه عالم الظواهر فقط، وكل ما ينتمي إلى «الشيء في ذاته» ليس من الممكن أن يصل العقل إليه، ولا أن يعبّر عن حقيقته.

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

إن هذه النظرية التي بلورها كانط قَبِلها العلم وانتقدتها الفلسفة بقلم هيغل (Hegel)، لأنها اعتبرت العالم من إنتاج الذات وحصرته في حدود هذه الذات. لم يقبل هيغل بالفصل الذي أقامه كانط بين «الظاهر» و«الشيء في ذاته»، أي بين الأشياء كما تبدو لنا من خلال الحواس وبين الأشياء في جوهرها. «ذلك لأن وجود الشيء معناه صدوره عن سبب فاعل وسبب غائي، وتعقّل الشيء معناه إدراك سببه الفاعل وسببه الغائي»[٣٠].

يعتبر الجابري أنه مع هيغل بلغت العقلانية الغربية أوجها، إذ إن كانط نظر إلى العلاقة بين العقل والطبيعة «نظرة جامدة»، بقي عند مستوى التجربة، حاصراً اهتمامه بالظاهر، أما هيغل فقد كانت نظرته أكثر دينامية، لأنها نظرة تاريخية.

لقد أحلّ هيغل «العقل محل التاريخ وأحلّ التاريخ محل العقل بأن «أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة»، فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطبيعة لا مجرّد مسألة منطقية، كما كان الشأن من قبل، بل أصبح مسألة صيرورة ومصير، مسألة «واقع» يتحقّق عبر التاريخ»[٣١].

بعد أن قام الجابري بجولة أفق سريعة في رحاب الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة استنتج أن هناك ثابتين اثنين يحدّدان بنية العقل اليوناني ـ الأوروبي: **الثابت الأول** يكمن في اعتبار العلاقة التي تربط بين العقل والطبيعة هي علاقة مباشرة. أما **الثابت الثاني** فهو الإيمان بأن العقل قادر على تفسير هذه العلاقة وتبيين الجانب الخفي منها. إن الأمر **الأول** يعالج المسألة على المستوى الأنطولوجي من خلال تأسيس نظرة في الوجود، والأمر **الثاني** يطاول المستوى الإبستمولوجي من خلال الثقة الكاملة بقدرة العقل على تفسير الطبيعة. لكن هذين الأمرين يشكّلان في الواقع «ثابتاً بنيوياً واحداً قوامه تمحور العلاقات في بنية العقل الذي نتحدّث عنه حول محور واحد قطباه: العقل والطبيعة»[٣٢]. إن في الفلسفة اليونانية كما في الفلسفة الأوروبية الحديثة والعلم المعاصر تأكيداً على قدرة العقل في اكتشاف نفسه من خلال الطبيعة التي هي أيضاً «عقل»، أي نظام أو قوانين.

كذلك يستنتج مفكرنا أن تسارع التطوّر العلمي وتفجّر الثورة العلمية في

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الغرب، حتّما على الفلاسفة إعادة النظر في مفهوم العقل. إذ لم يعد يُعتبر بمثابة محتوى فقط إنما أصبح أداة، يُنظر إليها من خلال فاعليتها بالتحديد. لقد تبدّل مفهوم العقل، من كونه مجموعة مبادئ، إلى اعتباره قدرة تقوم بعمليات طبقاً لمبادئ محدّدة مصدرها الواقع.

إن واقع الحياة الاجتماعية حيث يعيش الإنسان ويتفاعل مع محيطه هو المصدر الأول لبناء قواعد العقل. فالحياة الاجتماعية تحتاج إلى قواعد تنظّم تعامل البشر طبقاً لأصول معيّنة تخصّ كل مجتمع. لذلك كان تعدّد أنواع القواعد العقلية مرتبطاً باختلاف أنماط المجتمعات. وإن من يريد أن يتجاوز هذا الارتباط بين قواعد العقل والحياة الاجتماعية أصبح ملزماً بالنظر إلى العقل باعتباره مجموعة قواعد ثمّ استنتاجها من موضوع محدّد يتعامل معه الإنسان.

هناك إذاً تعدّد بنيوي وغائي في أنواع «العقل» باعتبار أنه «جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما»[٣٣]، الأمر الذي يبرّر القول بعقل عربي وعقل أوروبي وغيرهما. فما هي بالتالي خصوصية العقل العربي بالنسبة إلى الجابري؟

رابعاً: خصوصية العقل العربي

يرى الجابري أنه كلّما توفّر موضوعٌ ما يتمتّع بخصوصية واضحة، يجوز القول بوجود عقل أو منطق خاص به يوجّهه. وإذا نظرنا إلى الثقافة العربية انطلاقاً من الموضوع الذي عالجته بنشاط ذهني فاعل، نجد أن هذا الموضوع له خصائصه التي تميّزه من الموضوع الذي عالجه فلاسفة اليونان وأوروبا. لذلك كانت القواعد المستخلصة في إطار الثقافة العربية الإسلامية تختلف عن القواعد التي أسّست جوهر العقل اليوناني والعقل الأوروبي. من هنا يؤكّد تاريخية العقل، لأنه مرتبط بالثقافة التي يعمل داخلها، فلا يجوز إضفاء أي صبغة أخلاقية عليه. إنه يشير في هذا المجال إلى أنه عندما يستخدم عبارة «العقل العربي» فهو ينطلق «من منظور علمي» يرتكز على «النظرة العلمية المعاصرة للعقل»[٣٤]، من دون أن يجعل منها الحقيقة المطلقة.

إن العرض الذي قدّمه حول العقل وآلية اشتغاله في الثقافة اليونانية

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.

والثقافة الأوروبية يهدف إلى المقارنة مع مفهوم العقل وكيفية التفكير فيه داخل الثقافة العربية، وذلك من أجل التوصّل إلى التعرّف إلى خصوصية العقل العربي. لكن المقارنة صعبة المنال في هذا المجال لأنها بين معلوم ومجهول، إذ لم يتمّ الكشف بعد عن الكيان الداخلي الثابت للعقل العربي، كما حصل بالنسبة إلى العقل اليوناني ـ الأوروبي. لذلك نجد مفكرنا يتناول موضوع «العقل العربي» من حيث انتهى كلامه على العقل اليوناني ـ الأوروبي، ليقدّم بعض الملاحظات.

١ ـ العقل العربي بين العقل اليوناني والعقل الأوروبي

إن أول ما يميّز العقل العربي عند الجابري هو الأطراف الثلاثة التي تتمحور حولها آليات التفكير، إنها: الله والإنسان والطبيعة، مع تسجيل غياب نسبي للطبيعة كطرف مستقل. أما في العقل اليوناني ـ الأوروبي فالعلاقات القائمة داخله قد تمحورت بين العقل والطبيعة، كما رأينا، مع غياب الإله كطرف ثالث مستقل بنفسه عن الطبيعة والإنسان. إنه يشير إلى التشابه بين الدور الذي قامت به فكرة الله في العقل اليوناني ـ الأوروبي، والدور الذي أدّته الطبيعة في العقل العربي، إنه دور الوسيط. إن فكرة الله تقوم بدور «المُعِين» الذي يساعد العقل على اكتشاف النظام في الطبيعة، وذلك بهدف تبرير مطابقة قوانين العقل لقوانين الطبيعة، وجعل المعرفة العقلية يقينية في الفكر اليوناني ـ الأوروبي.

أما في الفكر العربي ـ الإسلامي فنجد أن الطبيعة، وليس فكرة الإله، هي التي تقوم بدور «المعين» الذي يقود العقل نحو اكتشاف الله والتوصّل إلى حقيقته. «هنا في الثقافة العربية الإسلامية يُطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصّل إلى خالقها: الله. وهناك في الثقافة اليونانية ـ الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامناً لصحة فهمه له»[٣٥].

لم يهدف الجابري من خلال هذه المقارنة بين البنية الماورائية للعقل اليوناني ـ الأوروبي والبنية الماورائية للعقل العربي إلى صياغة بعض النتائج ومن ثم تكريسها. إن ما يريده هو البحث في العقل العربي من خلال التعرّف إلى الثقافة التي أنتجته وأسهم هو في إنتاجها. كذلك نجده يشير إلى أن اهتمامه

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

الأساس ليس العقل كبنية ماورائية إنما «العقل كأداة للإنتاج النظري»، كمجموعة قواعد أفرزها النشاط الذهني. من هنا يمكن أن نتبيّن ما الذي يقصده عند استخدامه عبارة «العقل العربي»، فهو يعني «جملة المبادئ والقواعد التي تقدّمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كـ «نظام معرفي»، أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترةٍ تاريخية ما بنيتها اللاشعورية»[٣٦].

إن ما يهمّه إذاً هو الفكر الذي قام بعملية الإنتاج النظري وهو من صنع الثقافة العربية التي تحمل في طيّاتها تاريخ العرب الحضاري. إن للثقافة العربية أهمية كبرى في أبحاث مفكرنا، لأنها هي التي تعكس واقع العرب وتعبّر عن طموحاتهم المستقبلية، كما إنها تحمل العوائق التي حالت دون تقدّمهم وسبّبت لهم التخلّف الذي يتخبّطون به منذ فترة. لذلك نجد اهتمام الجابري ينصبّ على المنحى الإبستمولوجي وليس الأيديولوجي، لأن بحثه ينشغل بأدوات إنتاج الفكر وليس منتجاته. إنه يرفض إطلاق أحكام قيمة على العقل العربي فهو لا يراه شيئاً «خارقاً للعادة» أو «دون المستوى». إن وجهته «الوحيدة هي التحليل "العلمي" لـ "عقل" تشكّل من خلال إنتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة نفسها: الثقافة العربية الإسلامية»[٣٧].

تجدر الإشارة هنا إلى أن مفكرنا يعي تماماً أن البحث في مجال العقل العربي لا يمكنه أن يكون علمياً كما في الفيزياء أو الرياضيات، لأن موضوع البحث جزء منه، وهو مندمج فيه. إذا عدنا إلى التمييز الذي أقامه لالاند بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن يمكن القول إن «العقل العربي» الذي يبحث فيه الجابري هو العقل المكوَّن الذي يضمّ كل المبادئ والقواعد التي أنتجتها الثقافة العربية وقدّمتها إلى المنتمين إليها، لكي يستعينوا بها في عملية اكتساب المعرفة. والعقل المكوِّن أو «القوة الناطقة» هو ما يميّز الإنسان عن باقي الكائنات الحية. من هنا يمكن اعتبار أن كل إنسان يشترك مع الآخرين في مختلف العصور من خلال عقله المكوِّن، وهو في الآن نفسه يختلف عنهم هو والجماعة الثقافية التي ينتمي إليها من خلال العقل المكوَّن أو النظام المعرفي

---

(٣٦) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٥٥٥.

(٣٧) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٤.

(Epistémé) الذي يؤسّس ثقافته. لذلك إن الإنسان العربي هو «الفرد البشري المشخّص الذي تشكّل عقله، تفتّح وترعرع ونما وتقولب، داخل الثقافة العربية التي تشكّل بسبب ذلك إطاره المرجعي الرئيسي إن لم يكن الوحيد»[٣٨].

يمكن أن نلحظ أن الاهتمام بجملة المفاهيم والإجراءات التي تكسب المعرفة بنيتها اللاشعورية، خلال فترة تاريخية محدّدة، كما سبق أن أشار الجابري، من شأنه أن يؤدّي إلى تطابق بين العقل العربي والثقافة العربية لأن المبادئ والمفاهيم التي تتحدّد بها كل منهما هي واحدة، كما إن الفترة التاريخية التي ينتميان إليها هي واحدة. لقد طابق بين بنية العقل العربي وبنية الثقافة العربية الإسلامية، وهو يقصد هنا البنية اللاشعورية التي تكوّنت خلال فترة زمنية محدّدة، بدأت مع عصر التدوين.

يعتبر مفكرنا أن الوصف «عربي» لكلمة عقل لا يعني أكثر من أنه يحيل الباحث إلى الثقافة العربية، بالنسبة إليه ليس العقل العربي «جوهراً ولا طبعاً أو طبيعة ولا «عقلية»، إنه فقط جملة المفاهيم والآليات الذهنية التي تمّ بها إنتاج المعرفة داخل هذه الثقافة»[٣٩]. كذلك يرى أن الثقافة العربية هي الإطار المرجعي للعقل العربي، تشكّلت اتجاهاتها وتحدّدت خلال عصر التدوين، لذلك نجده يعود إلى هذا العصر باعتباره زمن تشكّل كيان كل من الثقافة العربية والعقل العربي.

يلحظ الجابري في هذا السياق أن زمن العقل العربي وزمن الثقافة العربية هما واحد، والعلاقة بين العقل والثقافة هي لاشعورية، كما سبقت الإشارة. لذلك «إن بنية العقل، الذي ينتمي إلى ثقافة ما، تشكّل لاشعورياً داخل هذه الثقافة ومن خلالها وتعمل بدورها، وبكيفية لاشعورية كذلك، على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها. فلنقل، إن العقل كجهاز معرفي (فاعل وسائد) يتشكّل ويُنتج في أن واحد، وبكيفية لاشعورية»[٤٠].

لقد اقتبس الجابري مفهوم «اللاشعور المعرفي» (L'Inconscient cognitif)

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣٩) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٢٩.

(٤٠) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٤٠.

عن بياجي (Piaget) ونقله من ميدان علم النفس التكويني إلى ميدان الإبستمولوجيا وعمل على تبيئته. عرّف اللاشعور المعرفي العرفي على أنه كل المفاهيم والتصوّرات والنشاطات الذهنية التي تقوم بتحديد نظرة الإنسان العربي إلى الكون والمجتمع والتاريخ... إلخ. وهو يرى أن الزمن الثقافي شبيه بزمن اللاشعور، إنه متداخل ومتموّج، ما يؤدّي إلى تعايش أكثر من مرحلة مختلفة في فكر واحد، وفي بنية عقلية واحدة، مثلما توجد الرغبات المكبوتة المختلفة في اللاشعور النفسي الواحد.

من هنا يطرح مفكرنا مسألة التأريخ في الثقافة العربية. ما هي الأسس المعتمدة في عملية التأريخ؟ أين هي البداية؟ وما هي بالتالي خصوصية الزمن الثقافي العربي وعلاقة البنى العقلية به؟

٢ ـ مسألة التأريخ وخصوصية الزمن الثقافي العربي

إن الزمن في الثقافة ليس مدة مرتبطة بالحركة فقط، إنما هو مرتبط بالسكون أيضاً. والحركة كما تبلورت في الثقافة العربية «كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة وبالتالي فزمنها مدة يعدّها «السكون» لا الحركة، وهذا على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات والهزّات التي عرفها»[٤١].

اعتبر الجابري أن الزمن الثقافي العربي ساكن، وجعل الحركة فيه نوعين: «حركة الاعتماد» و«حركة النقلة». استعار هذين المصطلحين من النظام، المتكلّم المعتزلي، ليشير إلى السكون والانتقال. فحركة الاعتماد هي مراوحة الشيء مكانه خلال تحرّكه، وحركة النقلة تعني الانتقال من مكان إلى آخر، أو من مرحلة إلى أخرى. وانطلاقاً من مراجعته للتاريخ الثقافي العربي يقرّر أن الزمن فيه ساكن لا متحرّك، مستنداً في ذلك إلى مؤشرات عدّة. نجده يعود مثلاً إلى علم النحو فليحظ أنه ولد كاملاً مع سيبويه، كذلك تحدّد علم أصول الفقه مع الشافعي، وتأسست الكتابة التاريخية مع ابن اسحق والواقدي، أما علم الكلام فقد تقرّرت أهم مسائله مع واصل بن عطاء ومن عاصره. كما إنه يرى أن الخليل بن أحمد قدّم المعجم العربي وعلم العروض بشكل كامل، وأتمّ جعفر الصادق من جهة أخرى مقوّمات الفكر الشيعي في الفقه والكلام والسياسة.

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

تدعّم هذه الأمثلة رأيه بركود الزمن الثقافي العربي، كما إنها تبرّر عودته إلى عصر التدوين باعتباره المرجعية التي تحرّك في إطارها الفكر العربي، إذ إن جميع هؤلاء المفكرين الذين ذكرهم قد عاشوا خلال عصر التدوين. لن نتوقف طويلاً عند العودة إلى عصر التدوين، فهي ستكون محطتنا التالية.

إن البحث في مسألة التأريخ للثقافة العربية جعل مفكرنا يعود مرّة أخرى إلى المقارنة مع الفكر اليوناني ـ الأوروبي، ليستنتج أن مقياس التأريخ مختلف. لقد صُنِّف الفكر الأوروبي الذي يمتد طيلة ثمانية وعشرين قرناً أو أكثر إلى ثلاثة عصور. البداية مع العصر القديم، ومن ثم العصر الوسيط، فالعصر الحديث. هناك «استمرارية تاريخية» هي بمثابة الإطار المرجعي الثابت، أدت دوراً مهماً على مستوى الوعي. لقد نظّمت التاريخ عندما فصلت بين «الماقبل» و«المابعد» بشكل واضح وصارم يمنع الوعي الغارق في الحلم من العودة إلى الماضي كي يأخذ مكان الحاضر. يرى الجابري «أن هذه الاستمرارية ـ الحقيقية أو الموهومة، لا فرق ـ تمدّ أصحابها بوعي تاريخي يجعلهم يتّجهون إلى المستقبل دون أن يتنكروا للماضي، وأيضاً دون أن يجعلوا هذا الماضي أمامهم فيقرأون فيه مستقبلهم. إن الماضي هنا يحتلّ مكانه «الطبيعي» من التاريخ، وأيضاً ـ وهذا هو المهم ـ من الوعي بهذا التاريخ»[٤٢].

أما في الثقافة العربية فالتأريخ مختلف، إذ إنه يتمّ انطلاقاً من السلالات الحاكمة، هناك الشعر الأموي مثلاً والشعر العباسي... إلخ. إن المرجعية التي يعتمدها المؤرّخ هي الأسرة الحاكمة، وإذا تبنّى البعض التقسيم الأوروبي كمرجعية نجده يصنّف الثقافة العربية إلى زمنين: مرحلة القرون الوسطى، ومرحلة العصر الحديث، مع غياب العصر القديم. إن هذا الغياب يُفقد القرون الوسطى وسطويتها، فالطرف الأول لا وجود له.

كذلك إن من يتبّع التقليد الأوروبي في التاريخ بالقرون، يبدأ باستخدام التقويم الهجري لتأريخ زمن الثقافة العربية الأول الذي يمتدّ لغاية القرن السابع أو الثامن الهجري، ومن ثم يقفز إلى التقويم الميلادي لتأريخ الزمن الثاني الذي يبدأ مع القرن التاسع عشر الميلادي. هناك إذاً حلقة مفقودة بين الزمن الأول، زمن القرون الوسطى، وبين الزمن الثاني، زمن عصر النهضة، ما يسبّب ثغرة عميقة داخل الوعي العربي.

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

من هنا كان تاريخ الثقافة العربية ممزّقاً، وأثره سلبياً في الوعي التاريخي عند العرب، ما أدّى إلى المزج بين الماضي والحاضر، لا بل إلى منافسة الماضي للحاضر على ساحة الوعي العربي. «إن الأمر يتعلّق في الحقيقة بالتنقّل بين منظومتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، لكل منهما زمنها الخاص، الشيء الذي يجعل وعينا بالزمن محكوماً بوعينا بالمكان، فنتعامل هكذا مع الزمن كما نتعامل مع المكان. الزمن حاضر ساكن وإذا غاب عن وعينا جزء منه فغيابه يكتسي صورة الغياب المكاني، الغياب الحسي، لا المعنوي، الغياب الذي يزول بعودة الحس»[٤٣].

إننا نجد الوضع مختلفاً في الفكر الأوروبي حيث التحقيب مثبّت وواضح، تربط بين عصوره استمرارية ما، تنظّم التاريخ وتجعل الوعي يتجه نحو المستقبل من دون أن يتنكّر للماضي. صحيح أن هناك فصلاً بين العصر الجاهلي والعصر الإسلامي وعصر النهضة، لكنه فصل مصطنع لم يدخل إلى الوعي العربي ولم يؤثّر في تصوّره. يرى الجابري أننا ننظر إلى المراحل الثلاث وكأنها جزر منفصلة ومعزولة عن بعضها. إن الهوة التي تفصل بين العصر الجاهلي والعصر الإسلامي لا تقل عمقاً عن تلك التي تفصل بين هذا الأخير وعصر النهضة. إن ما ينتج من هذا الفصل على صعيد الوعي العربي هو حضور «الجزر الثقافية» بشكل متزامن. بعبارة أخرى، إن من يود أن ينتقل من عصر إلى آخر لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى آخر، إنما يقفز من مكان إلى آخر، فهو يقفز مثلاً من الجزيرة العربية إلى بغداد إلى القاهرة إلى قرطبة إلى مصر الطهطاوي وجزائر ابن باديس.

لقد ولّد هذا الأمر نوعاً من «تداخل الأزمنة الثقافية» على الصعيد المعرفي والصعيد الأيديولوجي. لذا ظلّ المثقف العربي، معرفياً، يستهلك المعارف القديمة وكأنها جديدة، كما في العصر الأموي. كذلك ظلّ، أيديولوجياً، يعيش في وعيه الصراع بين الماضي والحاضر كما في العصر الأموي. من هنا ضرورة إعادة كتابة التاريخ العربي للحد من ظاهرة تداخل الأزمنة الثقافية عن طريق تأسيس نظرة تاريخية للفكر العربي. إن إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي على أسس نقدية، من شأنه أن يحدّ من اجترار التاريخ الثقافي نفسه، وإنتاجه مجدّداً بصورة مطابقة للسلف. لقد بقي الفكر العربي سجين المفاهيم والمناهج التي

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٤.

اعتمدها الأجداد، ما أدّى إلى انخراط المفكرين المعاصرين بالمشاكل الماضية، فانشغل الحاضر بالماضي الذي وجّه بدوره المستقبل أيضاً.

يصف الجابري التاريخ الثقافي العربي بتاريخ الفِرق والطبقات، فهو «تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي»[٤٤]. إنه تاريخ يدوّن علوماً وفنوناً من المعرفة تبدو وكأنها منفصلة عن بعضها. لكن في الحقيقة هناك تكامل خلف التعدّد، فالوحدة تكمن وراء التنوّع، نجد أن الفقيه مثلاً كان نحوياً والنحوي كان فقيهاً، كذلك يمكن أن نجد فقهاء فلاسفة مثل الغزالي وفلاسفة فقهاء مثل ابن رشد.

من صفات التاريخ الثقافي العربي زمنه الراكد، فالقديم يعاصر الجديد على الساحة الثقافية، ما يؤدّي إلى فقدان الحس التاريخي، فتبدو حلقات الماضي متزامنة وليست متعاقبة وتتداخل الأزمنة الثقافية ببعضها. إن التاريخ الثقافي العربي يتصّف أيضاً بتداخل الزمان والمكان، والارتباط الأقوى هو بالمكان أكثر منه بالزمان، إنه تاريخ المدن الكبرى ما يجعل الوعي التاريخي يقوم على «التراكم» وليس على «التعاقب»، أي أن الفوضى هي الأساس وليس النظام.

بعد أن وصف مفكرنا التاريخ الثقافي العربي محدّداً الثغرات والشوائب التي يتضمّنها دعا إلى كتابة التاريخ من جديد، مركّزاً على اعتماد الأسس النقدية من أجل تحقيق نظرة تاريخية موضوعية. لكن كتابة التاريخ تتطلّب الاتفاق على بداية ما، لذلك يجوز أن نسأل عن مكمن هذه البداية، وهل هناك إجماع حولها؟

يضع الجابري ثلاث بدايات للفكر العربي: البداية **الأولى** هي الأكثر تواضعاً، ويؤرّخ لها بين خمسين ومئة سنة قبل الإسلام، إنها بمثابة نقطة ما داخل العصر الجاهلي. ومن ثم هناك بداية **ثانية** مع نشأة الإسلام وانطلاقه وهي الأهم لأنه معها بدأ التاريخ، وكل ما قبلها عبارة عن «ما قبل التاريخ». يلي هذه الفترة «عصر الانحطاط» لتأتي من بعده البداية **الثالثة** مع عصر النهضة العربية الحديثة حيث يرى فيه البعض بداية لتاريخ جديد.

إن هذه الصورة لتطور مسار الفكر العربي تبدو ظاهرياً وكأنها بسيطة وواضحة، لكن من أراد البحث في العمق يرى أن هناك أموراً كثيرة بقيت غامضة. تجدر الإشارة أولاً إلى أن الجابري يعتبر كتابة التاريخ فعلاً مرتبطاً بقيام

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

الدولة، أي بانقسام المجتمع إلى طبقتين، واحدة تَحكم وأخرى تُحكم. لذلك فهو يقرّر أن الشعوب البدائية ليس لها تاريخ لأنها تفتقد وجود الدولة. من هنا يرى أن المجتمع العربي في العصر الجاهلي لم يكن له تاريخ مدوّن بسبب غياب الدولة فيه. وهو يجزم بأن «التاريخ عند العرب يبدأ مع الإسلام، أي مع قيام الدولة الإسلامية التي بدأ تشييدها بعد الهجرة النبوية إلى المدينة. أما ما قبل الإسلام فكان جاهلية، أي ما قبل التاريخ»[٤٥]. كما إنه يشير في هذا المجال إلى أن التاريخ كمعرفة وليس فقط كأحداث يبدأ أيضاً مع نشأة الدولة. فالتاريخ المدوّن هو بمثابة تعبير أيديولوجي عن الصراع القائم بين الحاكم والمحكوم، إنه أيديولوجيا، ولا يتحوّل إلى علم إلا عن طريق التحليل الموضوعي للأيديولوجيا التي يعبّر عنها.

يمكن أن نلحظ هنا نوعاً من ربط العقلانية والتعقّل بقيام الدولة، لأن الجابري قد جعل التاريخ كمعرفة مرتبطاً بنشأة الدولة في المجتمع. إن هذا الحكم مغاير لما جاء في فكر محمد أركون الذي أولى الكثير من الاهتمام بمناطق الأطراف حيث لا دولة، وبالمجتمعات الشفهية التي سبقت الإسلام أو التي شهدت بداياته. إن تأثر أركون بالأنثروبولوجيا جعله يرفض حصر تجربة العقل وربطها بالحكم المركزي، والتاريخ عنده لا يبدأ مع الدولة. إن للمجتمعات التي سبقت الإسلام عقلاً خاصاً بها، يملك آلية اشتغال تميّزه عن سواه، وهو يستحق التوقف عنده.

إذا عدنا إلى مخطط البدايات الذي رسمه الجابري نجد أنه ليس هناك تاريخ واحد للفكر العربي إنما ثلاثة تواريخ، يبدأ **الأول** مع العصر الجاهلي، **والثاني** مع العصر الإسلامي، **والثالث** مع عصر النهضة. إنه من الصعب أن نجد استمرارية بين هذه البدايات، لكن في الوقت نفسه لا يمكن التحدّث عن قطيعة معرفية في ما بينها. من هنا يرى مفكرنا أنه من الأفضل اعتبارها جزراً منفصلة الواحدة عن الأخرى، وعدم القول بوجود تطور داخل الفكر العربي. هناك تقدم فقط داخل العصر الجاهلي، أو داخل العصر الإسلامي، أو ضمن عصر النهضة بمفرده. إن من يقبل بفكرة التطور داخل الفكر العربي الإسلامي ويقول ببداية متواضعة في العصر الجاهلي ومن ثم تقدم في العصر الإسلامي، حتى بلوغ القمة مع عصر النهضة، يفترض مسبقاً وجود الاستمرارية بين هذه العصور

(٤٥) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ١١٨.

الثلاثة، ويكتفي بالنظرة السطحية إلى الأمور، هذا ما رفضه الجابري. لم ينظر إلى مسألة التقدم بمعزل عن مفهوم القطيعة المعرفية، وهو يرى أن مشروع النهضة الحديثة ـ كما سبق أن أشرنا في بداية هذا الفصل ـ يرتكز على «بعث ما مضى» وليس على إحداث قطيعة مع الماضي، من هنا قوله بالتداخل بين العصور الثقافية في الفكر العربي، واعتباره زمن هذا الفكر زمن سكون لا حركة فيه. فالقديم حاضر في الجديد لكي ينافسه ويحدّ من طاقته وليس لكي يغنيه ويحثّه على الإبداع.

يريد الجابري أن ينظر إلى مشكلة التقدّم في الفكر العربي من زاوية خصوصية هذا الفكر، أي باعتباره أجزاء متفاوتة النمو عبر التاريخ، لذلك فهو يتحدّث عن أزمنة ثقافية عديدة يمكن أن نجد داخل كل منها عصوراً متباينة ومنفصلاً بعضها عن بعض، ومراحل نتجت عبر القطيعة المعرفية في مجالات فكرية محدّدة. وهو عندما طرح مسألة التقدّم في الفكر العربي، كان ينظر إليها من زاوية بداية التأريخ للثقافة العربية، فتحدّث عن ثلاث بدايات مختلفة في غياب التزامن الثقافي. لكنه توصل في نهاية المطاف إلى القول بثقافة واحدة، وزمن واحد. لقد قام بهذا الخيار المنهجي لكي يصل إلى الوحدة بشكل عام، فهو يريد «النظر إلى هذه الثقافة كوحدة، ككل واحد، كزمن ثقافي واحد، تذوب فيه تلك البدايات التي تقدّم نفسها وكأنها تؤسّس عصوراً ثقافية فعلية، في حين أن الأمر إنما يتعلّق في الواقع بمجرّد تجلّيات مكانية لكليّة الفكر العربي والثقافة العربية (دمشق، بغداد، القاهرة، القيروان، فاس، قرطبة، . . .)»[٤٦].

إن خيار الجابري النظر إلى الثقافة العربية كوحدة، ككل، لم يحمِه من مواجهة مشكلة البداية، حتى ولو أنه تجاوز البدايات الثلاث التي سبق ذكرها. لقد اختار أن يجعل بداية التأريخ للثقافة العربية عند عصر التدوين، فما هي حيثيّات خياره؟ لماذا التوقّف عند هذه الفترة في الكلام على خصوصيّة العقل العربي؟

٣ ـ عصر التدوين مهد العقل العربي

عندما انخرط الجابري في مشروع نقد العقل العربي كان عليه أن يحدّد هذا العقل من خلال مرجعية معيّنة. لقد اختار أن ينطلق من الثقافة التي صنعته، أي مما هو حيّ، وفاعل، ومحفوظ في الكتب والمجلّدات، وهو يحمل الهوية

(٤٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٥٣.

الثقافية العربية. إنه يعتبر أن الثقافة العربية هي عنصر أساس في تحديد مفهوم «العرب» خلال الماضي والحاضر. من هنا كانت البداية الملائمة لتحديد العقل العربي ـ كما أوردناه سابقاً ـ تكمن في الاهتمام بالثقافة العربية التي بقيت فاعلة في النفوس لغاية الآن.

هناك بعض المؤرخين يرون أن مسار الفكر العربي يبدأ في العصر الجاهلي حيث راحت تتشكّل بنية العقل العربي. لكن الجابري يرفض وجهة النظر هذه، معتبراً أن الزمن الثقافي مختلف عن الزمن الاجتماعي الطبيعي الذي يخضع للقبلية والبعدية. إنه يرفض وضع نقطة الانطلاق في العصر الجاهلي، في لحظة مجهولة، ومن ثمّ تتبع مسار الفكر العربي وفقاً لخط صاعد، أبرز محطاته ظهور الإسلام وعصر التدوين والترجمة. إن الأمر بالنسبة إليه لا يتعلّق بحلقات متّصلة تربط السابق باللاحق. فالحياة الفكرية خلال العصر الجاهلي لا يمكنها تفسير ما حدث بعد نشأة الإسلام وإبان عصر التدوين. هناك «رابطة سببية» مفقودة تمنع القول بتطوّر داخلي حقّق في فترة ما قفزة مهمة، بالإضافة إلى «أن التطوّر الداخلي للحياة الفكرية العربية في العصر الجاهلي أبعد ما يكون من أن يفرز بمفرده ذلك التنوّع والغنى في الآراء والرؤى والاستشراقات والمذاهب التي شهدها المجتمع العربي بعد قرن من ظهور الإسلام»[٤٧].

يرى مفكرنا أن هناك صورتين يمكن تظهيرهما عن العصر الجاهلي من خلال كتب التراث والدراسات الحديثة.

الصورة الأولى تقدّم هذا العصر في وضعٍ لا يعمّه الجهل فقط، بل الفوضى وفقدان الدولة وغياب الدين.

أما **الصورة الثانية** فهي تظهّر حياة فكرية ملؤها النشاط عبر أسواق الفكر والثقافة، وكثرة النقاش والمحاجة. والدليل على نمو الحياة الفكرية في العصر الجاهلي مخاطبة القرآن للعرب بأسلوب غني بالبيان والمعاني والحجج العقلية.

إن هاتين الصورتين تقدّمان شهادتين مختلفتين عن العصر الجاهلي، لكن يمكن القبول بهما معاً، إذ إن **الأولى** تصوّر حياة الأعراب **والثانية** تشير إلى حياة الحضر، لكن تجدر الإشارة هنا إلى أن الوعي العربي لم يكوّن صورة عن العصر

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٩١.

الجاهلي انطلاقاً من المرتكزات التاريخية فقط، هناك الكثير من المتطلّبات التي تخصّ الحاضر، أسهمت في تبلور هذه الصورة، داخل الوعي العربي.

إن بناء صورة الماضي العربي مرّت بمحطات عدّة بدأت مع الخلفاء الراشدين والمسلمين الأوائل الذين حاربوا هذه الصورة ورفضوها بعنف. ما قبل الإسلام بالنسبة إليهم جاهلي، ينتمي إلى «ما قبل التاريخ»، لا تجوز العودة إليه، لذلك كان يوم هجرة النبي إلى المدينة بداية التاريخ لديهم.

لكن متطلّبات الدولة في أول عهدها فرضت نوعاً من المصالحة مع العصر الجاهلي. فاضطر العرب إلى تغيير مواقفهم. لقد استعانوا بالذاكرة من أجل ضبط الأنساب، وتنظيم عملية توزيع الغنائم، فاستجاب الماضي لحاجات الحاضر.

كذلك مع نمو الحركة الشعوبية وتزايد المعارضة التي اتخذت طابعاً ثقافياً من أجل إخفاء الصراع السياسي والطبقي الذي كان متفجّراً، وجد العرب أنفسهم مجبرين على تبنّي موقف الدفاع عن الماضي الجاهلي. إن الحركة الشعوبية هاجمت هذا الماضي فكراً وثقافة وحضارة، وطعنت بما كان قد أُنتج سابقاً، فاكتسى بذلك دفاع العرب عن ماضيهم طابع الدفاع عن «الهوية القومية»، وعن الوجود ككل.

من هنا باتت عملية بناء الماضي من خلال ضبط العصر الجاهلي قضية مصيرية من الضروري إنجازها، ما دفع بالخلفاء العباسيين إلى تحقيق البناء الثقافي الشامل. يشير الجابري في هذا المجال إلى أن عملية البناء هذه لم تكن فردية إنما قامت بها الدولة لأنها رأت فيها عملية سياسية من الضروري إنجازها. لذلك «لم تكن مجالس المناظرات والمسامرات سواء في قصور الخلفاء والأمراء أو في الدُور الخاصة والمساجد، مجالس من أجل الترفيه و«الامتاع» و«المؤانسة»، إنها وأن كانت كذلك في الظاهر، فلقد كانت في واقع الأمر إعادة متواصلة ومتكرّرة لـ «كتابة» التاريخ، وبكيفية خاصة «تاريخ» العصر الجاهلي وصدر الإسلام. إنه التاريخ القومي الذي كانت تُلتقط عناصره من ذاكرة الآباء وخيال الأبناء»[٤٨].

بات من الواضح سبب اختيار الجابري لعصر التدوين، إذ إن فيه قد بدأت عملية بناء التاريخ الثقافي، وتمّ النظر إلى العصر الجاهلي من خلاله. لم يهتم

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٠.

مفكرنا بالصور التي أُنتجت عن هذا العصر ـ الجاهلي ـ إنما أراد التركيز على عملية البناء نفسها، فهي حدث تاريخي ثابت لا يمكن الشك فيه. كما إنه لم يكترث إلى المواد المستخدمة في عملية البناء بقدر ما اهتمّ بفعل البناء تحديداً. مهما تكن الأسباب التي دفعت العباسيين إلى دعم مشروع التدوين، فالأساس يكمن في النهاية بتشييد «العقل العربي» وليس العصر الجاهلي. إنه مع عملية البناء هذه راحت تترسّخ في ذهن الإنسان العربي معايير القبول والرفض ومناهج العمل والإنتاج، كما تبلورت أيضاً أساليب الإقناع، فبدأ الخطاب العربي في التشكّل ساكتاً عن أمور، وبارزاً أموراً أخرى بواسطة الكلام المنظّم.

يؤكّد الجابري في هذا المجال أن بنية العقل العربي قد تشكّلت «في ترابط مع العصر الجاهلي فعلاً، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمّت استعادته وتمّ ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخياً كإطار مرجعي لما قبله ولما بعده»[٤٩].

يمكن أن نستنتج الأهمية البالغة التي يعطيها لعصر التدوين، فهو بمثابة أساس للثقافة العربية، وذلك الإطار المرجعي الذي يجمع بخيوط ثابتة كل ما تتضمّنه هذه الثقافة من فروع. إنه صورة عن العصر الجاهلي، وصدر الإسلام، والقسم الأكبر من العصر الأموي، وهو أيضاً قد أسهم في إنتاج صورة ما بعد عصر التدوين. وما العقل العربي واقعاً إلا هذا النسيج الذي امتد إلى الماضي فرسم صورته في الوعي العربي، وامتدّ إلى ما بعد التدوين ليبلور الواقع الفكري للثقافة العربية. إن هدف هذه العملية كان غربلة كل الموروث الإسلامي الذي تمّ تناقله وتبويبه، ليصار في ما بعد إلى تصنيفه بين حديث وتفسير وفقه ولغة وتاريخ. نجد مفكرنا يبدي ملاحظة متعلّقة بعملية «تدوين العلم وتبويبه»، والعلم هنا يُراد به الحديث من تفسير وفقه وبخاصة اللغة التي تساعد على فهمه، إن هذه العملية لا يمكنها أن تُنجز من دون «الرأي»، و«الرأي» يعني الانتقاء، والحذف والتصحيح، والتقديم والتأخير، وهو يُستخدم في مقابل «العلم»، هكذا يدخل التبويب إلى جانب التدوين.

إذاً، لم تكن العملية محصورة في حماية الموروث الإسلامي من الضياع

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٦١.

وحسب، كما إنها لم تهدف إلى تصنيف هذا الموروث وتسهيل تداوله من خلال تبويبه فقط، لكن كما يرى الجابري «إن العملية كانت في الحقيقة عملية إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه «تراثاً»: أي إطاراً مرجعياً لنظرة العربي إلى الأشياء، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ»[٥٠]. من هنا نجده يركّز على أهمية عصر التدوين بصفته الإطار حيث تشكّلت أسس العقل العربي، وأولى تجلّياته على مستوى الخلق والإبداع، كذلك لقد بدأت في هذا العصر عملية نقل نماذج من الثقافات الأجنبية تلبية لحاجات تلك الفترة.

يمكننا إذا أردنا في ختام بحثنا حول مرجعية عصر التدوين أن نستنتج بعض الملاحظات المنهجية المتعلّقة بمشروع الجابري النقدي.

إنه بعد أن قام بتحديد العقل العربي على النحو الذي تبلور فيه داخل الثقافة العربية وبواسطتها واعتبره «جملة من المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة (. . .) كنظام معرفي»[٥١]، توقف عند الثقافة العربية باعتبارها الإطار المرجعي للعقل العربي. أشار إلى ثوابت لم تتغيّر في هذه الثقافة منذ أمرئ القيس إلى الشافعي مروراً بالغزالي وصولاً إلى ابن خلدون، ومن بعده الأفغاني ومحمد عبده وغيرهم كثر. لذلك اعتبر أن الزمن الثقافي العربي راكد، وإبطاله يقفون على خشبة مسرح واحد، يجذبون من ينظر إليهم لغاية الآن. من هنا كان عليه أن يواجه مسألة التأريخ للثقافة العربي، وأين يمكنه وضع لحظة البداية؟ لم يجد أنسب، وأقرب إلى الواقع من اختيار عصر التدوين كبداية لتأريخ «العلم» و«الرأي» في الفكر العربي.

لقد ربط بين الدولة وبداية التاريخ معتبراً أن الشعوب التي لم تؤسّس كياناً سياسياً ليس لها تاريخ، وفي حال العرب، بدأ التاريخ مع قيام الدولة الإسلامية. لذلك لا يجوز اتخاذ العصر الجاهلي كنقطة انطلاق للثقافة العربية التي كانت مبعثرة في ذلك الحين. وهو يرى «أنه كما إن «العصر الجاهلي» لا يفسّر سياسياً ولا اجتماعياً عصر التدوين، فهو لا يفسّره ثقافياً. أما العكس فممكن، بل إنه هو ما حدث بالفعل. فعلاوة على أن العصر الجاهلي قد أعيد بناؤه في عصر التدوين (. . .) فإن «الحياة الفكرية» في الجاهلية إنما تجد أصولها وفصولها في «الموروث القديم» الذي انبعث في صورته «العالِمة» في

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٧.

عصر التدوين»[٥٢]. يمكن أن نلحظ الأهمية الكبرى المعطاة لعصر التدوين على حساب ما قبله وما بعده، لقد ركّز مفكرنا على هذا العصر لأنه وجد فيه الوثائق والنصوص المدوّنة، أي الثقافة العالمة المبنيّة على الرأي والنظر. إن النزعة العقلانية، وهاجس الموضوعية لديه، أجبراه على اختيار البداية ضمن مرجعية عصر التدوين وليس خارجها. كل ما هو قبلها يُفهم من خلالها، وكل ما هو بعدها مرتبط بها. كذلك إن تعدّد النظم المعرفية في الثقافة العربية، واختلاف الحقول الأيديولوجية يجدان أصلهما، بالنسبة إلى الجابري، في الصراعات والتناقضات التي تبلورت في عصر التدوين وأسّست هويته التاريخية.

باختصار، يمكن القول إن عصر التدوين هو مهد التجربة العقلية في الفكر العربي، فالبداية كانت عنده، ومن العبث البحث عنها خارجاً. وما العقل العربي إلا «البنية الذهنية الثاوِية في الثقافة العربية كما تشكّلت في عصر التدوين»[٥٣].

لقد رأى مفكرنا في عصر التدوين مرجعية العقل العربي، لكنه في الوقت نفسه اعتبر أن الزمن الثقافي العربي راكد. أي أنه لم يعرف ثورات معرفية تهزّه من الداخل منذ تلك الفترة. لذلك كانت الخطوة التالية بعد تحديد البداية تكمن في نقد العقل العربي من خلال البحث في أسباب الركود. نود أن نشير إلى أنه حصر عمله النقدي ضمن إطار العقل العربي ولم يشأ أن يطاول العقل الإسلامي. كيف مارس النقد إذاً؟ ولماذا أقصى العقل الإسلامي من دائرة المفكر فيه لديه؟

خامساً: في نقد العقل العربي وليس الإسلامي

لقد تعاطى الجابري مع العقل العربي انطلاقاً من التمييز الذي أقامه لالاند بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، من هنا فهو يريد أن ينتقد هذا العقل من زاويتين: **الأولى** تكمن في التعامل مع العقل العربي كعقل سائد، أي مجموع المبادئ والقواعد التي شكّلت أساس المعرفة في الثقافة العربية. والزاوية **الثانية** تكمن في النظر إلى العقل العربي باعتباره عقلاً فاعلاً يقوم بإنشاء وصياغة العقل السائد خلال فترة تاريخية محدّدة.

إن النقد في الحالة **الأولى** ـ العقل المكوَّن ـ يتمحور حول إنجاز تحليل

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٧١.

موضوعي علمي لمختلف المبادئ والقواعد التي كانت ركيزة المعرفة ونظامها في الثقافة العربية. أما النقد في الحالة **الثانية** ـ العقل المكوَّن ـ فيهتم بإمكانية بناء وصياغة مبادئ وقواعد أخرى لكي تحلّ مكان القديمة، فيتحقّق بالتالي بناء عقل سائد جديد. كذلك يمكن النقد هنا أن يعدّل أو يطوّر أو يجدّد العقل المكوِّن القديم من دون إلغائه أو استبداله بآخر.

إن عملية النقد هذه لا يمكن أن تمارس، بالنسبة إلى مفكرنا، إلا من داخل العقل العربي عن طريق «تعرية أسسه وتحريك فاعلياته وتطويرها وإغنائها بمفاهيم واستشرافات جديدة نستقيها من هذا الجانب أو ذاك من جوانب الفكر الإنساني المتقدّم، الفكر الفلسفي والفكر العلمي»[٥٤]. لذلك نجد أن المهمة النقدية عنده اتخذت منحى إبستمولوجياً من خلال انشغاله بتحليل الأسس المعرفية للثقافة العربية التي أنتجت العقل العربي. إن هدفه ينحصر في تحرير العقل العربي من سلطاته المرجعية، وتغيير البنية التي منعته من تحليل القضايا التي طُرحت عليه، على نحوٍ موضوعي. إن عملية التغيير هذه لا تتم بمجرّد التمنّي أو الحلم، فهي تفترض ممارسة عقلانية في مجال الفكر والحياة معاً، كما تتطلّب أيضاً وبإلحاح ممارسة «العقلانية النقدية» في حقل التراث الذي ما زال يحتفظ بسلطاته المرجعية بشكل لا شعوري.

لن نكرّر هنا ما كنا قد أشرنا إليه في الفصل الرابع حول المنهج عند الجابري، بخاصة ما أوردناه في إطار الكلام على القراءة الموضوعية للتراث والنقد الإبستمولوجي، إنما نريد ان نتوقف عند قراءة مفكرنا لأسباب الركود في الفكر العربي وغياب النقد كمرحلة أولى، ومن ثم سوف نبحث في عدم مطاولة مشروعه النقدي للعقل الإسلامي واكتفائه بالعقل العربي.

١ ـ غياب النقد وهيمنة سلطة السلف

إن بداية المشروع النقدي عند الجابري كانت عام ١٩٨٢ حين طاولت مطرقته «الخطاب العربي المعاصر» ـ كما سبق أن أشرنا في بداية هذا الفصل ـ الذي لم يمارس النقد، نقد المجتمع، والمؤسسات، وبخاصة نقد العقل وأسسه كما حصل في الغرب الأوروبي. إنه يرى في المراجعة النقدية للفكر أساساً وضرورة لتحقيق شروط النجاح في كل نهضة. من هنا حاول أن يبحث في

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

أسباب غياب النقد في الفكر العربي المعاصر. لقد لحظ وجود عوامل عدة حالت دون تبلور خطاب نقدي في هذا الفكر، أبرزها هيمنة التراث على آلية التفكير، وحضور الغرب بكثافة في الحياة الفكرية والسياسية العربية.

إن التراث فاعل في الخطاب العربي المعاصر وهو يؤدي دوراً رئيساً في تجلّياته، لقد تمّ تناقله عبر التاريخ من دون مراجعة نقدية ولا إعادة تأسيس. كذلك هناك الغرب الذي قمع، انطلاقاً من دوره الاستعماري، النمو الاجتماعي والاقتصادي والسياسي كما الفكري أيضاً. هذا الأمر قد أدّى إلى الرجوع نحو الماضي والتمسّك به دفاعاً عن الهوية المهدّدة. لقد أوقف القمع الذي مارسه الغرب عملية التقدّم من جهة، وأسهم في الرجوع إلى الوراء تعزيزاً للمقاومة من جهة أخرى، فنتج من ذلك غياب التفكير النقدي على حساب «حضور التفكير التراثي الرجعي بشكل قوي»[٥٥].

إذا عدنا إلى المرحلة التكوينية للعقل العربي نجد أنه نشأ بالأساس من خلال التعاطي مع النص تفسيراً ولغة وكلاماً، لذلك كان من الضروري وضع الطريقة التي سلكها الأقدمون في فهم النص تحت مجهر النقد. لقد تعامل هؤلاء مع الألفاظ باعتبارها منجماً يمدّهم بالمعاني، فراحوا يطلبون منها ما يريدون عن طريق الاستنباط. لقد بحث الأقدمون في الألفاظ عن معانٍ تتوافق مع آراء ونظريات مسبقة تنتمي لتيار سياسي أو مذهب فلسفي أو عقيدة معيّنة. إن الدراسة النقدية بالنسبة إلى الجابري يجب أن تتطرّق إلى آلية التفسير التي عرفها العقل العربي، لكي تكشف عن كيفية انتزاع اللفظة أو العبارة من سياقها فيتمَ تحميلها معنى جاهزاً. يلحظ أن كل المجهود العقلي كان ينصبّ على تطويع اللفظ لكي يلائم آراء مذهب معيّن، وهو يرى ضرورة الكشف عن عملية التطويع هذه التي كانت تسمّى تأويلاً. هنا تبرز سلطة السلف كموجّه صارم في عملية التأويل. لقد تمّت ترقية اللفظ إلى مرتبة الأصل مرتين، المرة الأولى باعتباره أصل المعنى الذي استُنبط منه بالتأويل، والمرة الثانية باعتباره أصل المذهب الأيديولوجي الذي تدعمه سلطة السلف.

نظراً إلى الصراعات التي كانت سائدة والتنافس بين المذاهب، كان اللفظ الواحد يُحمَّل آراء مختلفة لمذاهب متناقضة، كل صاحب رأي يدّعي الصحة

---

(٥٥) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٢٤٨.

لنفسه، ما أدّى إلى جعل العلاقة التي تربط بين اللفظ والمعنى علاقة «جواز»، مبنية على الظن وليس على اليقين. إن «المعنى المراد» غير معلوم بحدّ ذاته، إنه متعدّد وفقاً لتعدّد الاتجاهات والأهداف لدى المؤولين. نتج من ذلك قيام مبدأ الاحتمال، فمن المحتمل أن يكون المعنى كذا أو كذا. فتكرّس بذلك مبدأ «التجويز» من قبل سلطة اللفظ، وأصبح هذا المبدأ أساس التأويل، فمن دونه يُغلق الباب أمام المؤوِّل.

إذاً، إن سلطة اللفظ الفاعلة في العقل العربي لم تتعرّض للنقد والدراسة التفكيكية ليُكشف عن هيمنتها. كذلك يرى الجابري أن هناك سلطة أخرى لا تقلّ فاعلية تحكّمت هي الأخرى بآلية اشتغال العقل العربي، وهو يعني بها القياس الذي يرتكز على المماثلة، أي «تقدير شيء على مثال شيء». إن مشكلة القياس ظهرت بشكل خاص في مجال علوم اللغة وعلوم الدين، أي في البيان، وهي تكمن في «التعليل». إن العلة التي تُعتمد من أجل تبرير حكم الأصل ليست في هذا الأصل، إنما يجب على القائس أن يبحث عنها من خلال الظن. من هنا أصبحت العلاقة بين الأصل والنتيجة التي هي في حال القياس حكم الفرع، أصبحت غير ضرورية لأنها مجرّد احتمال. لذلك كان العقل الذي يرتكز على القياس البياني يحصر عمله بالمقاربة، وهو بالتالي بعيد عن اللزوم المنطقي، فلا يعتمد على مبدأ السببية، بل على مبدأ آخر حلّ مكانه وهو مبدأ التجويز، كما كانت الحال أيضاً في ما يتعلّق باللفظ. إن العقل عندما يعتمد على السببية يفترض أن العلة هي معطاة، وليس المطلوب سوى النتيجة. أما إذا كانت النتيجة معطاة باعتبارها حكم الأصل، والعلة هي المفقودة، عندها عمل العقل سيخضع لمبدأ التجويز القائم على الظن والاحتمال.

يؤكد مفكرنا في هذا المجال «أن العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو في معناه، وإن آليته، آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفية ـ ولا نقول في إنتاجها ـ هي المقاربة (. . .) والمماثلة (. .) وإنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسّس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم»[٥٦].

(٥٦) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٦٤.

يمكن أن نشير هنا إلى المنحى الإبستمولوجي الذي اتخذه النقد في مشروع الجابري، وهو يريد تحديد مكامن الضعف في آلية اشتغال العقل العربي، ويحصرها في هيمنة سلطة السلف، ورسوخ سلطة القياس. من هنا دعوته إلى تأسيس التراث تأسيساً عقلانياً، من خلال تنظيم التراث في الوعي العربي وإعادة ترتيبه انطلاقاً من سياقه التاريخي. يجب إدخال التراث في التاريخ لكي يدخل العرب أنفسهم بواسطته في التاريخ. بالمقارنة مع النهضة الأوروبية نجد أنه تمّ الرجوع إلى الفكر اليوناني القديم رجوعاً نقدياً وليس تراثياً، لقد استوعب هذا الفكر نقدياً، لذلك كان تاريخ أوروبا الفكري مبنياً على الاستيعاب النقدي للتراث الروماني ـ اليوناني. لكن الوضع مختلف في ما يتعلّق بالفكر العربي حيث يتمّ التعامل مع التراث بوصفه «صندوق عجائب»، منه القوة والأصالة، وما على العقل إلا فهمُه والدفاع عنه. لذلك كان من الضروري إضفاء المعقولية على التاريخ الفكري العربي الذي بقي عبر تطوره غير خاضع للمنطق. يجب تقديم هذا التاريخ كتطور وصراع وليس «كأكوام» مكدّسة من الأفكار والتيارات والمذاهب الفكرية. من هنا يشير مفكرنا إلى «أن تعاملنا مع التراث يجب أن يمرّ في آن واحد بلحظتين متلازمتين: لحظة الفصل ولحظة الوصل: أن نفصل عنا هذا التراث ونضعه في مكانه التاريخي وننتقده ونرتّبه في نظام الحياة التي عاشها، لكن أيضاً نعيده كشيء لنا»[٥٧].

إن الكلام على الفصل والوصل من أهم الملاحظات النقدية التي تميّز بها منهج الجابري في التعاطي مع مسألة التراث. الفصل ضروري من أجل التحرّر من هيمنة السلف وسلطة القياس الفقهي، كما إن الوصل أمر لازم من أجل رسم التطور الفكري والانتظام في مساره. إن الممارسة النقدية للتراث العربي تضفي المعقولية عليه، وترتّبه في سياقه الزماني وسياقه المكاني الحضاري، كما إنها تنظّمه منطقياً، فيتحقّق بذلك ترتيب البنية الذهنية العربية. إن تجديد الفكر لا يُنجز إلا من خلال الممارسة، لأن الفكر هو مجموعة مبادئ وأسلوب في العمل ينطبع عميقاً في ذهن الإنسان عبر ممارساته. من هنا «ينبغي أن نمارس في تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى نكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة: هذه مسألة جدلية»[٥٨].

إن النقد في مفهوم مفكرنا إذاً ممارسة تهدف إلى تحقيق العقلانية لكنها

---

(٥٧) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٢٥٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

انحصرت في الإطار المعرفي من دون أن تطاول المستوى اللاهوتي. لم يشأ التعرّض لقضايا الدين فحصر مهامه بالنقد الإبستمولوجي لآليات المعرفة وأسسها. لماذا ابتعد عن نقد العقل الإسلامي واكتفى بنقد العقل العربي؟

٢ ـ النقد الإبستمولوجي وليس اللاهوتي

«لا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمّل ما يمكن أن نعبّر عنه بالنقد اللاهوتي. يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء. أعني أن نستعيد، بشكل أو بآخر، الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض وما بينهم وبين الفلاسفة ونوظّف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة الضباب عنها وجعلها محل حوار...»[٥٩].

إن هذا القول من شأنه أن يُدخلنا في صلب موضوع المنهجية النقدية لدى الجابري، فالعنوان الذي اختاره لمشروعه: «نقد العقل العربي»، عمد من خلاله أن يحصر مهامه النقدية بالعقل العربي وليس الإسلامي[٦٠].

إن قراءة الجابري لواقع العالم العربي جعلته على يقين من عدم التطرّق إلى القضايا الدينية والحفر في طبقات العقل الإسلامي، لذلك أراد أن يفصل بين عبارتي «عقل عربي» و«عقل لإسلامي»، لقد فضّل أن يستخدم عبارة «العقل العربي» لسبب الدور الحاسم الذي أدّته اللغة العربية في بناء أسس هذا العقل وتشكّل آليات اشتغاله، ولأنه يعتبر نفسه غير مهتم ولا متخصّص في التحرّك ضمن إطار العقل الديني. كذلك نجده يستعمل عبارة «العقل العربي» من أجل المقارنة مع «العقل اليوناني» و«العقل الأوروبي» وليس مع «العقل الوثني و«العقل المسيحي». إنه يرى أن اختياره لـ «العقل العربي» وليس الإسلامي أتى من باب الاختيار الاستراتيجي المبدئي والمنهجي. فالنقد الإبستمولوجي الذي اعتمده فرض عليه العمل في حقل العقل العربي. أما النقد اللاهوتي فيجب أن يُمارس بالنسبة إليه في عمق كل إنسان. إنه عمل فردي شخصي، إذ إن كل إنسان عليه أن يتمرّس بالروح النقدي والنظر العلمي. وهو يعتبر أن النقد اللاهوتي ليس محصوراً بالنقد الديني إنما أيضاً هناك لاهوت في الفلسفة وحتى في العلم.

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٦٠) لن نناقش هذا الخيار هنا إنما في الفصل الثامن من هذا الكتاب حيث سنقارن بين مشروعَيْ أركون والجابري النقديّيْن.

يلمّح الجابري بإيجاز إلى أمر نجده في غاية الأهمية وهو اعتباره أن النقد الديني يعني «هتك الحرمات» التي يجب أن تُحترم، فهو يصرّح قائلاً: «أما أن نقوم هكذا بهتك حرماتنا، فلا يمكن. لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطوّر الأمور ونتطوّر معها، حتى لا نقفز على التاريخ»[٦١]. لذلك يحصر مجال النقد اللاهوتي باستعادة الحوار الذي دار بين القدماء من المتكلمين عبر التاريخ الثقافي العربي، وبينهم وبين الفلاسفة، ومن ثم يُصار إلى توظيف هذا الحوار في القضايا المعاصرة لكي تصبح ملتقى للحوار. إنه يريد الابتعاد عن القيام بهذا الدور لأنه لا يحمل مشروعاً إصلاحياً، بالمعنى الديني للكلمة، فهو يعتبر نفسه غير مؤهّل لهذه المهمة. إنه لا ينتمي إلى أهل الإصلاح الديني ولا يهتمّ بذلك، إذ ليس لديه أي دافع داخلي أو علمي، يقول: «أنا لست مؤهلاً للقيام بهذا. لستُ من أهله وليس من اهتماماتي. لكلٍ مجال خاص به. إذن لن يكون لدي دافع داخلي ولا علمي!»[٦٢].

يشدّد الجابري على أن اختياره البحث في العقل العربي وتجنّب العقل الإسلامي ليس من باب التقية ولا الهروب من المواجهة، إنما هناك حوافز أخرى يلخّصها بنقطتين:

ـ **السبب الأول** الذي يبرّر هذا الاختيار أن مفهوم العقل الإسلامي يتضمّن كل ما أنتجه المسلمون سواء في اللغة العربية أم الفارسية أم الأندونيسية أم التركية مثلاً، وهو لا يتقن سوى اللغة العربية. إذ كيف لمن يجهل اللغة الفارسية أن يقوم بنقد العقل الإسلامي، علماً بأن المفكرين الفرس يكتبون بهذه اللغة منذ القرن الخامس الهجري؟ فهو نجده يقول: «إن جهلي للغة الفارسية والثقافة الفارسية الإسلامية وغير الإسلامية (قبل الإسلام) يحول دوني ودون التفكير في نقد «العقل الإسلامي» هكذا بإطلاق»[٦٣].

ـ أما **السبب الثاني** الذي حال دون قيام مفكرنا بنقد العقل الإسلامي فهو متعلّق بطموحاته. فهو لا يهدف إلى إنشاء علم كلام جديد أو حتى إلى إحياء هذا العلم ـ كما دعا إليه حسن حنفي من خلال مشروعه الفكري ـ لأن نقد

---

(٦١) الجابري، المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٦٢) محمد عابد الجابري، «التجديد لا يمكن أن يتمّ.. إلّا من داخل تراثنا (مقابلة فكرية)،» حاوره عبد الإله بلقزيز، **المستقبل العربي**، السنة ٢٤، العدد ٢٧٨ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٢)، ص ١٨.

(٦٣) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٣٢٠.

العقل الإسلامي يطاول المضمون الديني الذي لا يهتم بشأنه، فخياره الإبستمولوجي واضح. لقد أراد أن يحصر عمله في مجال «الثقافة العربية الإسلامية»، أي تلك التي تأسست داخل اللغة العربية وبواسطتها، كما إنها نشأت داخل الإسلام ومن خلال معطياته. والنقد الذي يمارسه حدّد إطار عمله بأدوات المعرفة وبنية العقل، والنُظم المعرفية، وأقصى عن دائرته العقيدة والمذاهب الدينية، فهو يشير قائلاً: «وبما أن اللغة العربية مكوّن أساسي للثقافة العربية الإسلامية فلقد اخترت أن يكون عملي منسوباً إلى اللغة كأداة معرفة وحاملة تصور للعالم، وليس للعقيدة»(٦٤).

يمكن أن نلحظ بوضوح اهتمام الجابري باللغة العربية وبمظاهر حضورها والمسائل التي طرحتها، لقد شكّلت محوراً مهماً في مشروعه النقدي. لذلك فهو يعتقد أنه إذا تمّ تجريد مؤلفاته وكل الصفحات التي تناول فيها مسألة اللغة لن يبقى من مشروعه شيء يذكر. من هنا سوف نتوقف في ما يلي عند أهمية اللغة وعلاقتها بالفكر كما تبلورت في الثقافة العربية من خلال أبحاث مفكرنا، فهو الذي يعتبر أن نظام المعرفة في كل ثقافة مرتبط بشكل وثيق باللغة. أما في ما يتعلّق بالثقافة العربية فإنه يشير إلى أن اللغة العربية أدّت دور المحدّد الرئيس للعقل العربي سواء على صعيد البنية، أم على صعيد النشاط العام. لذلك نجد لزاماً علينا إبراز هذه الخطوة المنهجية التي تمثلّت عند الجابري بإظهار أهمية اللغة وأثرها في قولبة العقل العربي، وبنقد لا تاريخيتها وطبيعتها الحسية. كما إنه يرى أن أول عمل قام به العقل العربي على نحوٍ علمي منظّم كان جمع اللغة العربية وتقعيدها، من هنا نجد أهميةً في التوقف عند هذا العمل ونتائجه في الثقافة العربية.

سادساً: العقل العربي لغةً وفكراً في الثقافة العربية

«إذا كانت الفلسفة هي «معجزة» اليونان فإن علوم العربية هي «معجزة» العرب»(٦٥).

إن حب العربي للغته بلغ مرتبة التقديس. صحيح أن السلطة التي تمارسها اللغة عليه تعبّر عن قوتها، لكنها في الوقت عينه تظهر مهارته في تطويعها. إذا كان العربي بارعاً في التعاطي مع لغته فهو يقترب أكثر من تحقيق هويّته

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(٦٥) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٨٠.

كإنسان، لأن العقل وحده لا يحدّد ماهيته، إنما هناك الفصاحة أو القدرة على التعبير التي تؤدي دوراً مهماً في تحديد خصوصيته. لذلك يرى الجابري أن «العربي حيوان فصيح»، فبالفصاحة وليس بمجرّد «العقل» تتحدّد ماهيته[٦٦]. وهو يعطي الأولوية في أبحاثه للغة العربية لأن أهم ما أسهم به العرب في تأسيس الحضارة الإسلامية وتطويرها كان في «اللغة والدين». كما إن الدين الإسلامي مرتبط بالقرآن «الكتاب العربي المبين»، فلا يمكن الاستغناء عن هذه اللغة من أجل فهم الدعوة الإلهية التي يتضمّنها فهماً صحيحاً.

كذلك فإن أهمية التوقف عند اللغة العربية تفرضها الخلافات المنهجية المذهبية والكلامية والفقهية، التي تجد أصلها في اللغة، وفي ما تتضمّنه من وفرة في الألفاظ، وفائض في المعنى للفظ الواحد، وتراكيب متنوعة. إن أسباب الخلافات السياسية، هي أيضاً، لم تكن بعيدة عن اللغة، على الرغم من أن ظاهرها كان طائفياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً، لقد اتخذت من النص دعماً لها من خلال مطواعية اللغة العربية.

يشير مفكرنا إلى أن عملية جمع اللغة العربية وتأسيس قواعدها كانت بداية العمل العلمي المنظّم الذي قام به العقل العربي، من هنا كان المنهج الذي اتبعه اللغويون والنحاة بمثابة «الأصل» الذي سيُعتمد في ما بعد من قبل علماء الدين، أو على الأقل سوف يساعدهم في تأسيس منهجهم، علماً أن العلوم اللغوية تأثرت لاحقاً بالعلوم الدينية أيضاً. لذلك كانت اللغة العربية محدداً رئيساً للعقل العربي في بنيته ونشاطه، وهي منذ تدوينها بدأت تعكس نظرة العربي في كثير من الأمور.

١ ـ الأعرابي والأصل الحسّي للغة

يؤكّد مفكرنا تعدّد الثقافات، وأن كل ثقافة تُطبع بخاتم اللغة التي تنتجها. كذلك يشير إلى أن نظام المعرفة العام في كل ثقافة يختلف عن نظام المعرفة داخل الثقافات الأخرى انطلاقاً من لغة هذه الثقافة. من هنا سوف يتطرّق إلى خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية من خلال «الإبستمولوجيا الثقافية»، أي أنه سوف يرتكز على البحث في أسس المعرفة، مهملاً بالتالي الناحية الفلسفية والنفسية واللسانية السيميائية لهذه العلاقة.

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٧٥.

يعود الجابري إلى المفكر الألماني هردر (Herder) الذي كان من أول الذين حاولوا ضبط العلاقة بين اللغة والفكر خلال العصر الحديث. لقد ركّز هردر على دور اللغة في نظرة الإنسان إلى الكون، وهو يربط بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تنطق بها، معتبراً أن كل أمة تعكس في كلامها كيفية تفكيرها. إنه يرى «أن اللغة ليست مجرّد أداة للفكر، بل هي أيضاً القالب الذي يتشكّل فيه الفكر»[٦٧]. فهي الأداة والمحتوى و«القالب» الذي يرسم حدود المعرفة، وهي التي تقدّم تصوّر قوم ما للعالم. بمعنى آخر، ليس دور اللغة محصوراً بالقدرة على الكلام إنما يطاول أيضاً القدرة على التفكير. كذلك إن اللغة تعكس الظروف الطبيعية للقوم الذي يتكلّم بها، وهي تحمل هذا الانعكاس إلى أماكن وأزمنة أخرى، فيتمّ من خلال ذلك تحديد نظرة هذا القوم إلى الأشياء وتأطيرها.

إن كل ما عرضه الجابري، حول نظرية هردر في اللغة والفكر، يعتبره صحيحاً ليس فقط بالنسبة إلى لغات العالم لكن أيضاً بالنسبة إلى اللغة العربية التي لها خصوصيتها، من هنا فهو يعود مرة أخرى إلى عصر التدوين ليبحث في كيفية جمع المادة اللغوية والمراحل التي مرّ بها.

يرى مفكرنا أنه لا يمكن أن نفهم العلاقة التي تربط بين اللغة والفكر خارج إطار الثقافة، لذلك فهو يعود إلى بداية الثقافة العربية ـ كما كان قد أشار سابقاً ـ أي إلى عصر التدوين الذي لا يعتبره مجرّد عملية تسجيل وتقييد، إنما هو إعادة بناء الهيكل الثقافي بشكل عام، مع كل ما يعتريها من تأويل وزيادة وحذف. لقد دوّنت اللغة العربية في هذا العصر، وأسّست العلوم الإسلامية، وتُرجمت الفلسفة اليونانية، فأدّى كل ذلك إلى تداخل معيّن طبع العلاقة بين اللغة العربية والفكر العربي بخصوصية متميّزة ظهرت من خلال أمور عدّة، أولها، العودة إلى الأعرابي وإبراز أهمية «خشن الجلد» الذي لم يعرف البتة حياة المدينة.

يؤكّد الجابري أن الثمانين ألف مادة لغوية المدوّنة في **لسان العرب** تتعلّق بحياة الأعرابي الذي نُصّب بطل عصر التدوين، لأنه بقي خشن اليدين لم تفسده الحضارة. إن تفشّي اللحَن في اللغة العربية بعد أن صار غير العرب أكثرية في

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٧٧.

المدن الكبرى، أوجب ضبط هذه اللغة عن طريق أخذها من ينابيعها حيث الفطرة وسلامة النطق. كذلك إن جمع اللغة قد ساعد على فهم القرآن وتفسيره، كما قدّم للمجتمع الإسلامي لغة واحدة بإمكان الجميع أن يتعلّموها وفق الطرق العلمية. لقد تجنّد عدد كبير من أجل إحصاء الكلمات، ووضع القواميس، واستخراج القواعد، فبات هذا العمل «صناعة» بحدّ ذاتها، ما اقتضى وضع مقاييس، وطرق منظّمة لضبط العمل.

هكذا تمّ الانتقال من رواية اللغة إلى صناعتها باحتراف مع أفراد عدة، أبرزهم الخليل بن أحمد الفراهيدي. لقد بدأت عملية البحث عن الأعراب الأكثر توغّلاً في الصحراء من أجل الحصول على ما هو غريب نادر. إن هذا الأمر قد جعل بعض الذين يملكون البضاعة المطلوبة يعمدون إلى الكذب والوضع من أجل ترويج الألفاظ البدوية البعيدة عن الحضارة، وتحقيق الكسب المادي.

يشير مفكرنا في هذا المجال إلى أن حصر عملية جمع اللغة بالأعراب وحدهم قد أدّى إلى تحديد عالم اللغة العربية بأطر البداوة فحسب. وبما أن حياة البدو كانت تتّصف بالحسية والبدائية، انعكس ذلك على لغتهم. فكانت هي أيضاً حسية وبدائية. «ومن هنا لا تاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية. إن «العالم» الذي فيه نشأت هو عالم حسّي لا تاريخي، عالم البدو من العرب الذين يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكاناً بل فضاء فارغاً هادئاً، كل شيء فيه «ينطق» و«يسمع»، كل شيء فيه صورة حسية، بصرية، أو سمعية. هذا العالم هو كل، أو أهم، ما تنقله اللغة العربية المعجمية إلى أهلها»[٦٨].

يمكن أن نلحظ عدم موافقة الجابري على تحجيم اللغة العربية في إطار الحياة الصحراوية، حياة البداوة والمحدودية. إنه ينتقد اكتفاء واضعي القواميس بعالم الأعرابي، ورفضهم كلّ كلمة ليس لها أصل حسّي بدوي باعتبارها دخيلة. إنه مندهش لعدم ذكر القواميس لأسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي تبلورت في مجتمع مكة والمدينة أيام النبي وخلال حكم الخلفاء الأربعة من بعده، كما تبلورت أيضاً في المدن الكبرى كدمشق وبغداد والقاهرة، وهي كلها مجتمعات حضرية عرفت الكثير من الآلات والأدوات. إن المادة اللغوية البدوية أصبحت

---

(٦٨) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ١٤٤.

متراكمة تحوي الكثير من المترادفات، بلغ درجة عالية من الفائض في الألفاظ على حساب المعنى. تجدر الإشارة إلى أن هذه الألفاظ لا تمتّ إلى عالم الحضر بصلة، وبات «الأعرابي هو فعلاً صانع «العالم» العربي»[٦٩].

إن الثمانين ألف مادة لغوية التي يحويها قاموس **لسان العرب** تنقل إلينا واقع حياة الأعرابي، وتهمل في الوقت عينه ذكر أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية، كما المفاهيم النظرية والمصطلحات التي عرفها عصر ابن منظور في القرنين السابع والثامن الهجريَين. كذلك نجد تعدّد الأسماء على الرغم من أن المسمّى واحد، بسبب اختلاف المصادر التي أُخذت منها، وليس لأن هناك اختلافات دقيقة في المعنى، فما علينا إلا أن نراجع مثلاً عدد المترادفات التي تعبّر عن معنى كلمة إبل أو أسد أو غيرهما من الأشياء التي كانت تهمّ الأعرابي «بطل عصر التدوين».

لقد نتج من جمع هذه المادة اللغوية اغتراب الفصحى عن أبنائها. لقد ظلّت لغة المعاجم والشعر والأدب تنتمي إلى عالم بدوي بعيد عن الحياة التي يعيشها الحضر، وهم يتواصلون مع هذا العالم من خلال وجدانهم وأذهانهم. هناك إذاً تناقض بين العالم الذي يعيشون فيه بغناه وتعقيده وبين العالم الذي كان يعيش فيه الأعرابي وعبّر عنه بالكلمة والعبارة والخيال. «لقد جُمّدت اللغة العربية بعدما حُنطَت. . . ولكن الحياة الاجتماعية لا تُجمد ولا تتحنط. لقد انتقمت لنفسها بفرض لهجات «عربية» عامية كانت وما تزال «أغنى» كثيراً من اللغة الفصحى»[٧٠].

يشير الجابري في هذا المجال إلى معاناة الإنسان العربي حتى اليوم، فهو يعيش تمزّقاً مردّه إلى أن اللغة التي يكتب ويفكّر من خلالها لا تمدّه بالكلمات الضرورية لكي يعبّر عن أشياء عالمه المعاصر على الرغم من أن هذه اللغة تتمتّع بآلية داخلية راقية. هناك وفرة في المفاهيم والمصطلحات التي استخدمها الأجداد، وفقر متزايد في المادة اللغوية التي تخصّ المجال العلمي والتكنولوجي المعاصر. لكن هذا الأمر لا يلغي أهمية تدوين كل ما نقل اللغة العربية من مرتبة اللاعلم إلى مرتبة العلم. كيف ظهر ذلك من خلال علم النحو مثلاً؟

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٧٠) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٧٩.

٢ ـ القوالب النحوية وطبيعتها المنطقية

إن الدور الذي قام به اللغويون والنحاة قد أسهم إلى حد بعيد في تأطير العقل العربي الذي ظهرت فاعليته في اللغة العربية ومن خلالها. فالسماع من الأعرابي رسم حدود العالم اللغوي، والصناعة التي مارسها علماء اللغة والنحو قولبت العقل العربي. يشير مفكرنا إلى أهمية «الإمكان الذهني» في عملية جمع اللغة ووضع المعاجم والقواميس، ما فسح المجال أمام الصناعة اللغوية بالازدهار. فهو يعتبر أن الطريقة التي اعتمدها الخليل في عملية جمع اللغة ووضع معجم لها ترتكز على أساس منهجي متقدّم، لكنها في الوقت عينه اتّسمت بالانطلاق من «الإمكان الذهني» وإهمال المعطى اللغوي. بات من الصعب التمييز بين الكلام الذي نطق به العرب فعلاً وبين الكلام الذي تمّ تركيبه من الحروف الهجائية وفقاً للأوزان اللغوية. ينتقد الجابري هذا المنحى السلبي الذي جعل لغة المعاجم لغة إمكان وليس لغة واقع، كما إن المبدأ الذي يحكمها هو القياس وليس السماع. إن صحة الكلمة باتت تقاس نسبة إلى إمكانيتها وليس إلى واقعيتها، فهي ممكنة كلما كان هناك أصل تردّ إليه، وهي غير واقعية لأن الفرع هنا معطى نظري يخرج عن إطار التجربة الاجتماعية.

كذلك، الاعتماد على الاشتقاق بشكل أساس قد أدّى إلى تكريس الانطلاق من اللفظ إلى المعنى، وبما أن عملية الاشتقاق ترتكز على الفعل، أصبح المسار محدّداً بالفعل الذي هو بمثابة الأصل، كنقطة انطلاق، وبالمشتقات، كنقطة وصول. إن الأسماء المشتقة ليست مرتبطة بالسماع إنما بالأوزان التي وضعت لها كقوالب منطقية مؤسّسة على «الإمكان الذهني».

يعمد الجابري هنا إلى المقارنة بين القوالب النحوية المنطقية العربية ومقولات أرسطو ليشير إلى ملاحظات عدة. يبدأ بالتمييز بين اللغة اليونانية واللغة العربية، فـ **الأولى** تنطلق من الاسم، بينما تنطلق **الثانية** من الفعل، هناك إذاً تقابل بين الجوهر وما يمكن تحميله عند أرسطو، وبين الفعل وما يمكن الاشتقاق منه عند النحاة العرب[٧١].

---

(٧١) المقولات العشر عند أرسطو هي: الجوهر ـ الكم ـ الكيف ـ الإضافة ـ المكان ـ الزمان ـ الوضع ـ الملكية ـ الفعل ـ الانفعال. أما مقولات النحاة فهي: الفعل ـ اسم المرة وأمثلة المبالغة ـ اسم الهيئة والصفة المشبهة وأفعل التفضيل ـ اسم المكان ـ اسم الزمان ـ اسم الفاعل ـ اسم المفعول ـ المصدر ـ اسم الآلة. لمزيد من التفاصيل انظر: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ١٤٧.

إن الاختلاف في نقطة الانطلاق بين أرسطو والنحاة العرب سمحت لمفكرنا باستنتاج بعض الخلاصات أهمها يتعلّق بانعدام مقولات الإضافة والوضع والملكية عند النحاة ووجودها عند أرسطو. إن عملية الاشتقاق اعتمدت على الفعل الذي لا علاقة له بهذه المقولات، والخلافات بين المتكلمين والفلاسفة في القضايا الماورائية تجد أصلها في غياب هذه المقولات تحديداً من مشتقات اللغة العربية. بينما نجد أن أرسطو الذي انطلق من الجوهر، كان من السهل عليه أن يحمّله الإضافة والوضع والملكية. أما المتكلمون فلم يقبلوا حمل هذه المقولات على الإنسان لأن الله هو المالك هو الفاعل الأوحد وكل شيء يُنسب إليه.

نجد في المقابل أن مقولات أرسطو خالية مما يعبّر عن المصدر واسم الآلة، كما ورد في المشتقات العربية. إن اسم الآلة يدلّ على آلة الفعل، فهو غير متعلّق بالجوهر، أما المصدر فهو مرتبط بالحدث أو بالفعل خارج إطار الزمان، فلا يمكن حمله أيضاً على الجوهر. يرى الجابري أنه إذا انتقلنا إلى مرتبة الفكر المجرّد نجد معنىً خاصاً في غياب المصدر عند أرسطو. إن العقلية العربية تقبل بحدوث فعل ما خارج الزمان، فهي تفصل بينه وبين الفعل، من هنا مثلاً القول بحدوث العالم. أما التصوّر اليوناني فلا يستسيغ حدوث أي شيء خارج الزمان لأنه هو والفعل متلازمان، لذلك كان العالم قديماً، وكذلك الزمان بالنسبة إلى أرسطو.

تجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن الانطلاق من الجوهر وجعله يحمل سائر المقولات يؤدّي إلى جعل الجملة تنطق بحكم، بينما نجد في المقابل أن الانطلاق من الفعل واشتقاقاته يجعل الجملة تُظهر من الذي صدر الفعل عنه أو قام به. من الضروري هنا توضيح قول البصريين بأن أصل الاشتقاق هو المصدر وليس الفعل كما يؤكّد الكوفيون. إن المصدر هو فعل من دون زمان فهو يساوي الحدث. كذلك إن الجملة الاسمية في اللغة العربية ليست كما في منطق أرسطو، إنها عبارة عن مبتدأ وخبر، مهمّتها الإخبار عن اسم هو في الأصل فاعل قام بالفعل. أما الجملة في المنطق الأرسطي فهي عبارة عن موضوع ومحمول، تصدر حكماً ما. يخلص الجابري إلى القول «إن الأمر يتعلّق في الجملة العربية، اسمية كانت أو فعلية، بإصدار بيان، لا بإصدار حكم كما هو الحال في الجملة اليونانية وفي اللغات الآرية بكيفية عامة»[٧٢].

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

يظهر هنا بوضوح كيف أن اللغة من خلال علم النحو أثّرت إلى حدّ بعيد في الفكر العربي وقولبت العقل، انطلاقاً من عمل النحاة واللغويين. كذلك لم يتردّد البلاغيون في تكريس نوع من المقاييس البدوية أسّست للنقد البلاغي، فما هي هذه المقاييس؟

٣ ـ أساليب البيان وطبيعتها الاستدلالية

يرى الجابري أن اللغويين والنحاة لم يكونوا وحدهم الذين وضعوا أطر اللغة العربية انطلاقاً من لغة الأعرابي، فالبلاغيون كرّسوا الأنموذج الجاهلي كمقياس للنقد البلاغي، فهو الذي يتحكّم بالشعر والذوق الأدبي. إن الجاحظ يربط مثلاً بلوغ القمة في الشعر بكون الشاعر أعرابياً، لأن بلاده هي منبت الفصاحة التامة. من هنا حُصر الإبداع بالمقدرة على «التوليد» و«حسن الاتباع»، فصار بذلك الارتباط بالتقاليد اللغوية القديمة معياراً يعتمده البلاغيون لفهم شعر المحدثين، ما زاد في قدسية اللغة العربية، وقلّل من إمكانية تطويرها.

من الضروري أن نتوقف هنا مع مفكرنا عند الدور الذي قامت به أساليب البيان العربي. كما إن القوالب النحوية كانت عبارة عن مقولات منطقية، فإن أساليب البيان أدّت في الخطاب العربي دور الاستدلال في الخطاب المنطقي. يؤكّد السكّاكي في هذا المجال «أن من أتقن أصلاً واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقِه لتحصيل المطلوب أطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل»[٧٣].

من الواضح هنا المزج بين البيان أو الخطاب البلاغي وبين الاستدلال أو الخطاب المنطقي، هذا من خصوصية الخطاب العربي المختلف بدوره عن تصوّر أرسطو الذي يفصل بين المنطق والبلاغة. يرى الجابري أن قراءة السكاكي للبلاغة العربية، أو لأساليب البيان العربي، قراءة مبرَّرة لأنه اكتشف الطابع المنطقي لهذه الأساليب من دون أن يحاول إقحام المنطق في غير محله. كما إنه يشير إلى أن نشأة علم البلاغة كان بدافع الحاجة الداخلية للثقافة العربية الإسلامية، إذ إنه من الضروري الكشف عن منطق الخطاب البلاغي العربي، من أجل أن يصبح استثمار النص القرآني في الشريعة والعقدية ممكناً. إن

---

(٧٣) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، **مفتاح العلوم**، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ١٨٢.

المتكلمين هم أول من أسّس هذا العلم، بخاصة المعتزلة من أجل الدفاع عن إعجاز القرآن، فعملوا على الكشف عن «دلائل الإعجاز» في الكلام العربي وإظهار «أسرار البلاغة» فيه.

يشير مفكرنا إلى أهمية التشبيه بالنسبة إلى علماء البلاغة، لأن مختلف أساليب البيان تعود إليه، ويحدّد الجرجاني سرّ التشبيه البليغ في «أن تصيب بين المختلفين في الجنس وفي ظاهر الأمر شبهاً صحيحاً معقولاً وتجد للملاءمة والتأليف السوي بينهما مذهباً وإليهما سبيلاً»[٧٤]. يكمن سرّ البلاغة إذاً في الجمع بين شيئين اختلفا في الجنس، وهذا ما ظهر فعلاً في القصائد العربية خلال العصر الجاهلي وفي «ديوان العرب». فالقصيدة مثل سلسلة ذات حلقات منفصلة، كل واحدة منها تقدّم صورة بيانية تجمع بين مختلفين في الجنس محاولة أن تؤلّف بينهما بشكل سوي، وذلك إما بواسطة التشبيه، أو الاستعارة، أو الكناية، وهما يعودان إلى أصل واحد هو التشبيه. من هنا تصبح الصورة التي نجدها في القصيدة العربية عن العالم الطبيعي والعالم الوجداني، مجموعة من المشاهد المنفصلة حيث يلغي فيها المشهد اللاحق المشهد الذي سبقه، كما إن هذه الصورة غالباً ما تكون حسيّة.

ينتقد الجابري عملية الاستدلال البياني، أو الإعجاز البلاغي في الخطاب العربي لأنها ترتكز «على نوع من "القمع" الإبستمولوجي قوامه التأليف بين المختلفات بواسطة مشاهد حسية ناطقة تخفي الاختلاف وتظهر الائتلاف وتترك للمخاطب مهمة استخلاص المعنى بنفسه بعد أن توحي له به إيحاء وتوجهه إليه توجيهاً مما يصرفه عن المناقشة والاعتراض»[٧٥].

يمكن أن نلحظ الهم المعرفي عند مفكرنا، فهو يبحث دائماً عن حالات «القمع» في أساليب التفكير داخل الثقافة لكي يبرزها وينتقدها، منبّهاً إلى خطورة تراكم هذا «القمع» عبر الزمن. وفي كلامه على «القمع» الإبستمولوجي الذي يمارسه الاستدلال البياني العربي، فهو يردّه إلى طبيعة اللغة حيث إن التوازن غير قائم بين الألفاظ والمعنى. قد نجد في العبارة أن الألفاظ أقلّ من المعنى، فيُفسح المجال في إتمام هذا المعنى، وقد نجد أن المعنى معبّر عنه

---

(٧٤) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **أسرار البلاغة**، تحقيق السيّد محمد رشيد رضا (القاهرة: مكتبة القاهرة، [د. ت.])، ص ١٣٠.

(٧٥) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ١٥٤.

من خلال فائض من الألفاظ تعويضاً عن غيابه. إن القارئ أو السامع يجد نفسه في كل من الحالتين يتلقى خطاباً يُشغله بالعلاقة بين الألفاظ والمعنى، بدلاً من الاهتمام بالبحث في علاقة المعاني مع بعضها بعضاً. إن التركيز يتمّ إذاً على البيان اللغوي، والاستدلال البياني، فيكتسي الخطاب العربي بذلك منحى لغوياً بيانياً مبتعداً عن المنحى الفكري المنطقي.

في ختام هذا البحث المتعلّق باللغة والفكر في الثقافة العربية الإسلامية نود أن نتوقف عند النقاط التي استنتجناها من أهم ما أورد الجابري عن تأثير اللغة العربية في الفكر العربي.

١ ـ إن النحو هو أول علم وضعه العرب، به سوف تستعين العلوم الأخرى التي واكبت علوم اللغة أو جاءت من بعدها. فالقياس النحوي مثلاً هو أساس القياس الفقهي، إذ إن الشافعي لم يخترع القياس إنما أخذه عن النحاة، باعتباره طريقة خاصة تسهم في إنتاج الأحكام وتعميمها. لقد أراد الشافعي أن يُنجز في مجال الفقه ما حقّقه سيبويه في النحو، فكان مجبراً على الاستعانة بالجهاز المعرفي والطريقة اللذين استخدمهما النحاة. إن رسالة الشافعي تشهد على ذلك منذ الفصل الأول «كيف البيان»، فهي بحث في الطريقة المؤدية إلى فهم النص الديني والاستفادة منه في الفقه.

٢ ـ إن النحو قد مارس دوراً مهماً في مجال علم الكلام الذي كان في أول مراحله علماً لغوياً، إنه كلام في النصوص. كذلك إن القياس النحوي كما الفقهي يعتمدان على قياس الغائب على الشاهد، وهذا هو مفهوم الاستدلال الكلامي، أي الاستدلال بالشاهد على الغائب. يرى مفكرنا أن منهج المتكلمين في عملية القياس أقرب إلى منهج النحاة منه إلى منهج الفقهاء، بخاصة في مجال العودة إلى الحس في البحث عن العلّة. كذلك اعتمد المتكلمون على اللغة باعتبارها مرجعاً يحتكمون إليه في عملية تحديد المفاهيم الماورائية التي شكّلت محوراً رئيساً في القضايا التي بحثوا فيها: مثلاً حدّ الجسم.

٣ ـ إن تأثير النحو في الفقه وعلم الكلام لم يكن أحادي الجانب، لأن المتأخرين من النحاة قد تأثروا، بدورهم، بعلم أصول الفقه واستعانوا بالكثير من مفاهيم علم الكلام مثل: الحركة والعرض... إلخ. إن هذا الأمر لم يحدّ من أهمية اللغة وتأثيرها في العلوم الأخرى التي اتخذت النص موضوعاً لها، علماً أن البحث المنهجي في اللغة شكل الأساس لأي منهجية لاحقة. فعلوم

التفسير والحديث والفقه والكلام تتمحور حول النص كما علم النحو والصرف والبلاغة. من هنا كانت العلوم اللغوية تشكّل السلطة المرجعية اللاشعورية للعقل العربي التي قامت بقمع هذا العقل فمنعته عن التفكير المبدع.

٤ ـ إن القوالب الصورية التي وضعها الخليل وزملاؤه قد أعطت اللغة العربية دينامية داخلية عن طريق الاشتقاق، لكنها في الوقت عينه قد أبعدت عنها إمكانية التطوير التي يفرضها التاريخ. بقيت اللغة العربية كما كانت أيام الخليل لم يطرأ عليها أي تغيير يُذكر في مجال النحو والصرف، ولا في مجال معاني الألفاظ وكيفية توالدها، فباتت لغة تعلو على التاريخ. كذلك إن الاعتماد على الإعراب وحدهم في عملية جمع اللغة قد حدّ من عالم اللغة العربية وفصّله على قياس عالم الإعراب، من هنا طابعها الحسّي. لذلك يدعو مفكرنا إلى النظر النقدي في لا تاريخية اللغة العربية وفي طابعها الحسي، وعدم الاكتفاء بالرضى والمدح.

٥ ـ إن ارتكاز جامعي اللغة على الأعراب وحدهم قد أفقد هذه اللغة العديد من الألفاظ والمفاهيم الجديدة التي وردت في كل من القرآن والحديث والتي كانت متداولة في المجتمع الحضري داخل مكة والمدينة. لذلك جاءت لغة المعاجم والنحو أضيق وأكثر تصلّباً من لغة القرآن، فهي إذاً أقلّ تحضّراً منها. فالقرآن واسع وخصب، من هنا كانت اللغة التي أسّسها عصر التدوين عاجزة عن استيعابه كما يجب. إن الفقر الذي عانته اللغة العربية في المصطلحات الحضارية قابله غنىً في المترادفات ذات الأصل البدوي، وبما أن الجمع طال قبائل عديدة، جاءت الأسماء كثيرة للشيء الواحد. كذلك إن الطريقة التي اعتمدها الخليل من أجل الاشتقاق كرّست منهجاً ينطلق من اللفظ إلى المعنى، وبما أن الألفاظ التي تنطلق منها عملية الاشتقاق هي في صيغة الفعل أو المصدر، فقد تمّ إذاً تكريس الانطلاق من الفعل إلى المشتقّات، وامتنعت العبارة عن إصدار الحكم من خلال الاكتفاء بالإخبار.

٦ ـ إن أساليب البيان قد أدّت في الخطاب العربي الدور نفسه الذي قام به الاستدلال في الخطاب المنطقي. هذا ما كان يعيه البلاغيون وعلى رأسهم السكاكي. لقد أجمع علماء البلاغة على أن التشبيه يشكّل ركن أساليب البيان في اللسان العربي، وما في الجمع بين مختلفين والتأليف بينهما إلا سر البلاغة العربية، وهو ما نجده بوضوح في آلية اشتغال البيان والبرهان. من هنا يأتي

انتقاد الجابري للإعجاز البلاغي، أو الاستدلال البياني، فنعته بـ «القمع الإبستمولوجي» المبني على التأليف بين المختلفات عن طريق مشاهد حسية ناطقة تُبرز الشبه وتُخفي الاختلاف، موجّهة المخاطَب نحو استخلاص المعنى، ما يؤدّي إلى الابتعاد عن المناقشة أو الاعتراض. هكذا يجد المخاطَب نفسه مقصياً عن عملية ملاحقة العلاقة بين المعاني، وعن التفكير المنطقي، لكي ينشغل تحديداً بالعلاقة بين الألفاظ والمعنى. لذلك يرى مفكرنا أن طبيعة الخطاب العربي لغوية بيانية وليس فكرية منطقية.

إن هذه الملاحظات من شأنها أن تبرز وحدة المنهج في مختلف العلوم العربية الإسلامية، وارتباط هذه العلوم بشكل عميق بالبحث اللغوي وبمنهجه القياسي، أي قياس الغائب على الشاهد، أو قياس جزء على جزء. من هنا يرى الجابري «أن الاكتفاء بالتعامل مع سطح اللغة وتجنّب التأويل والقول بـ «لا كيف» واعتماد المقولات اللغوية والصور البيانية الحسية الطابع، (. . .)، واعتماد القياس الفقهي في الاستدلال، وقبل ذلك وبعده الانطلاق من «الفعل» في الكلام وبالتالي في التفكير ومن ثمة ربط المقولات به. . . كل تلك عناصر أساسية ومترابطة في النظام المعرفي البياني العربي الذي يعتمده، دون غيره النصيون والسلفيون والمتمسّكون بـ «الأصالة» على العموم»[٧٦]. لذلك إنه ينتقد تمسّك الذهن العربي المعاصر بالعالم الحسّي اللاتاريخي الذي أُنجز بناؤه في عصر التدوين. إنه عالم البدو الرحّل الذي اتُّخِذ كأصل ففرض على العقل العربي طريقة في تقييم الأشياء مفادها: «الحكم على الجديد بما يراه القديم»[٧٧].

لقد أعطى مفكرنا أهمية كبرى للغة العربية في تكوين العقل العربي وتوجيه آلياته، لكنه في الوقت عينه لا يرى أنها العنصر الوحيد في عملية التأسيس. لقد تعاطى مع هذا العقل باعتباره نتاجاً للثقافة العربية الإسلامية التي بُنيت على ثلاثة نظم معرفية: البيان والعرفان والبرهان. إن النظام **الأول** لغوي، وأصله عربي، أما النظام **الثاني** فهو غنوصي، وأصله فارسي هرمسي، ثم إن النظام **الثالث** عقلاني، وأصله يوناني. ما هي القراءة التي قدّمها الجابري لهذه النظم المعرفية الثلاثة؟

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٧٧) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٩٣.

سابعاً: في تفكيك بنية العقل العربي وفق ثلاثة أنظمة

إن البحث في جذور الثقافة العربية قد كشف أن هناك ثلاثة أنظمة قد تحولّت إلى منهجيات ودخلت في تكوين العقل العربي، وهي في حال صراع في ما بينها، ضمن البنية الخاصة بهذا العقل. لذلك نجد مفكرنا يعود إلى كل نظام على جِدى لكي يحلّل بنيته لأنها جزء من بنية العقل العربي. إن الكلام على اللغة وعلاقتها بالفكر داخل الثقافة العربية الإسلامية قد كشف عن أهمية البيان في أساليبه الاستدلالية، وأبرز الدور الذي قامت به القوالب النحوية في تأطير العقل العربي، كما إنه أظهر أسبقية القياس النحوي واستفادة القياس الفقهي منه. كل ذلك سوف يمهّد لنا الدخول في صلب النظام البياني من دون أن نكرّر ما سبق أن أوردناه وتوقفنا عنده.

صنّف الجابري النظم المعرفية التي كوّنت العقل العربي إلى ثلاثة: النظام البياني، والنظام العرفاني، والنظام البرهاني، وحاول أن يرصد علاقة هذه النظم ببعضها بعضاً، معتبراً أن في ذلك خطوة منهجية مهمة من أجل تحقيق مشروع نقد العقل العربي. فما هي إذاً خصوصية النظام المعرفي الأول؟

١ ـ خصوصيّة نظام المنهج البياني

إن من يطّلع على كتاب الجابري **بنية العقل العربي** يلفت انتباهه التفاوت الكبير بين عدد الصفحات المخصّصة للتكلّم على النظام المعرفي البياني (وقد بلغ عددها ٢٣٥ صفحة)، وبين الصفحات التي تناولت النظام المعرفي العرفاني (١٢٨ صفحة) والتي بحثت في النظام المعرفي البرهاني (٩٩ صفحة). إن هذا الفرق يجعلنا نعي منذ البداية المساحة الكبرى التي شغلها البيان على مدى الزمن الثقافي العربي. وإذا كان الموضوع بنية العقل العربي، فمن الواضح جداً أهمية الدور الذي قام به النظام البياني وبالتالي اللغة العربية في بناء هذا العقل.

لن نعرض بالتفصيل كل ما أورده مفكرنا في هذا الصدد، إنما سنكتفي بالتوقف عند الخطوات المنهجية التي اتبعها في قراءته لبنية العقل العربي، ولأهم الاستنتاجات التي خلَصَ إليها في نهاية بحثه.

يبدأ الجابري الكلام على النظام البياني بتحديد هوية علماء البيان، وبالتوقف عند المعنى اللغوي لكلمة «بيان». فهو يعتبر أنه يمكن إطلاق تسمية «البيانيّين» على جميع العلماء الذين بنوا تفكيرهم على أساس النحو والفقه

والكلام والبلاغة، وهي كلها علوم عربية إسلامية ذات منهج استدلالي. كما يمكن إطلاق هذه التسمية على وجه أخص على من أسهموا في «تقنين» الحقل المعرفي البياني عن طريق تحديده، وتقسيم فروعه وضبط طريقة التفكير داخله، والكشف عن النظرة التي يحملها هذا الحقل في الكون والعالم. «إنهم بكلمة واحدة «علماء البيان» من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من «الظاهرية» أو من «السلفيين»، قدماء ومحدثين. إن هؤلاء جميعاً ينتمون إلى حقل معرفي واحد يؤسّسه نظام معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني (. . .)»[٧٨].

إن البيان كان يتضمّن مختلف الوسائل التي من شأنها أن تُسهم في بناء البلاغة وتحقيق التبليغ، إذ إنِ المهم تبليغ السامع مراد المتكلّم، من أجل تحقيق الفهم على أفضل وجه والبلوغ إلى «تبيّن» الرسالة. أهمية الأبحاث البيانية، بالنسبة إلى مفكرنا، تعود إلى كونها أول ما حقّق الانتقال من الثقافة الشفهية العامية إلى الثقافة المكتوبة العالمة مع بداية عصر التدوين، داخل الثقافة العربية الإسلامية. إن عملية التدشين قد بدأت مع النحو والفقه والكلام، وهي كلها علوم تمحورت حول نص رئيس هو القرآن الذي يذكر بدوره مادة ب. ي. ن. أكثر من ٢٥٠ مرة. يعتقد الجابري أن كلمة بيان عرفت تطوراً عبر الزمن من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي، فهي كانت قبل عصر التدوين تعبّر عن حالة لغوية عفوية، فأصبحت في ما بعد تعني التفكير المنظّم الذي يخضع لقوانين ويلتزم بحدود ثابتة. وإنه من خلال هذا التطور الذي هو انتقال مضمون كلمة بيان من الكمون إلى الظهور، سوف يقرأ ما يقدّمه **لسان العرب** حول مادة ب. ي. ن.

هناك خمسة مستويات من الدلالة لمادة ب. ي. ن. في **لسان العرب**، أوّلها الوصل، وثانيها الفصل، يليها الظهور والوضوح، ومن ثم الفصاحة والقدرة على التبليغ والإقناع. أما الدلالة الخامسة فهي تعني القدرة على البيان، أي الكلام الفصيح المقنع وهو يخصّ الإنسان من دون سواه.

يرى مفكرنا أن أهم ما ورد في هذه المستويات أن العودة إلى الأصل اللغوي لكلمة بيان، تكشف عن معنى الفصل والانفصال من جهة، ومعنى الظهور والإظهار من جهة ثانية. وهو يريد ترتيب هذه المعاني انطلاقاً من التمييز بين المنهج والرؤية في النظام البياني، لذلك يعتبر أن «البيان كمنهج

---

(٧٨) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ١٣.

يفيد الفصل والإظهار، والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور»[٧٩].

هذا ما يتعلّق بالمعنى اللغوي لكلمة «بيان»، أما المعنى الاصطلاحي فقد أعطى الأبحاث البيانية منحيَيْن: **الأول** يهتم بـ «قوانين تفسير الخطاب» ومؤسّسه هو الإمام الشافعي، أما **الثاني** فينشغل بـ «شروط إنتاج الخطاب» ومؤسّسه هو الجاحظ الذي عاصر الشافعي.

إن البحث في قوانين تفسير الخطاب عند الشافعي، وفي شروط إنتاج الخطاب عند الجاحظ، وفي كيفية اكتساب المعرفة وتصنيفها انطلاقاً من اليقين عند ابن وهب، أدّى بمفكرنا إلى الاستنتاج التالي: «إن الرؤية التي تكرّسها هذه النظرية البيانية للمعرفة رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال. ذلك لأن البيان والتبيين، أو الفهم والإفهام، أو الظهور والإظهار، وكلها بمعنى واحد، إنما هي أمور تتحقّق، في المنظور البياني، من خلال الفصل بين الأشياء وليس عبر الوصل بينها. فالشيء يكون بيّناً، ظاهراً، مفهوماً، إذا تميّز عن غيره، لا بل إذا انفصل عن محيطه وأصبح يقدّم نفسه كياناً قائماً بذاته»[٨٠].

إذاً إن المعنى اللغوي لكلمة بيان والذي يفيد الفصل قد طغى على المعنى اللغوي الثاني الذي يفيد الوصل، وقد لمس الجابري ذلك عندما كشف عن ثلاثة أنواع من الأزواج داخل النظرية البيانية في المعرفة وهي: اللفظ/المعنى، والأصل/الفرع، والجوهر/العرض.

يشير الجابري إلى أنه يمكن التعاطي مع النص ليس فقط باعتباره ألفاظاً وعبارات ونظام خطاب، إنما يمكن النظر إليه في ضوء جملة معانٍ ومقاصد، ومجموعة آراء وأحكام. لكن علماء البيان منذ الشافعي إلى أبي الحسن البصري، ومنذ الجاحظ لغاية الجرجاني والسكاكي قد اعتمدوا النظر إلى النص انطلاقاً من المفهوم الأول فاهتمّوا باللفظ على حساب المعنى، ما أدّى إلى نتائج عديدة على صعيد العقل البياني.

١ ـ إن الاعتناء باللفظ في علم النحو أدّى إلى تجاوز هذا العلم نحو المنطق من خلال طرح مسائل من مجال المنطق وليس النحو. فتمّ المزج بينهما، وصار النحاة يرون في النحو منطقاً يهتمّ بالمعاني كما بالألفاظ. لقد

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

ربطوا بشكل عضوي بين ما هو ممكن لغوياً وما هو ممكن منطقياً، وبين ما لا يجوز لغوياً ولا يجوز منطقياً. هكذا أصبحت القواعد النحوية قواعد فكرية، فغدت اللغة وعاءً مؤطّراً داخل قوالب ومقولات لغوية، بدلاً من أن تكون وسيلة للفكر، إن خير دليل على ذلك تحليلات سيبويه ومرافعة السيرافي ضد متّى. هكذا حرموا اللغة من تجاوز أبعادها البيانية نحو تلك العقلية.

٢ ـ إن اعتبار اللفظ أولاً والمعنى ثانياً كان له الأثر الكبير في الفقه أيضاً. راح الفقهاء يهتمّون بالتشريع على أساس دلالة اللفظ على المعنى، فانطلقوا من «المواضعة» اللغوية مهمّشين مقاصد الشريعة، لأن الأولوية أعطيت لـ «مقاصد اللغة»، ما أدّى إلى تقوقع التشريع، وإغلاق باب الاجتهاد. إن الانطلاق، في استثمار النص، من اللفظ وطرق دلالته على المعنى انتهى إلى استنفاد كل الإمكانات التي تقدّمها اللغة، وهي محدودة. لكن لو تمّ تأسيس التشريع، كما فعل الشاطبي، على أساس مقاصد الشريعة المرتكزة على المصلحة العامة والمثل العليا، لما سُمح بإغلاق باب الاجتهاد، وهو أمر غير وارد، لأنه يعني تجميد مقاصد الشريعة. بذا قصروا اللغة على التمثيل الذاتي وأوقفوها عن جدلية التعاطي مع بواطن هذه الشريعة.

٣ ـ إن الانغماس في إشكالية اللفظ والمعنى في علم الكلام أدّى إلى تحجيم دور العقل الذي هو أصل من أصول هذا العلم. فقضية خلق القرآن التي عالجها المتكلمون من خلال مناقشاتهم أدّت إلى التوصّل إلى نوع من «حل وسط»، مفاده أن القرآن قديم بمعانيه، مخلوق بألفاظه وحروفه، فتكرّس بذلك الفصل بين اللفظ والمعنى. إن هذا الحل كان يتضمّن نسفاً لعلم الكلام بالنسبة إلى مفكرنا. لأن القول بقدم معاني القرآن قد أدّى حتماً إلى ربط المعاني القرآنية بالمواضعة اللغوية التي كانت منتشرة حين نزوله. هكذا فقد رُبط التأويل بالمواضعة اللغوية كما عُرفت في زمن معين، علماً أن التأويل يجسّد المظهر العقلي في الحقل المعرفي الخاص بالبيان. إن النتيجة كانت تكريسَ اللغة كسلطة مرجعية، مهمتها تحديد الفكر، إذ إن ما يقرّره «أهل اللغة» بشأن لفظة ما هو القرار الفصل في المشكلة الفكرية التي شكّلت موضوع النقاش. تجدر الإشارة هنا إلى أن طبيعة المشاكل الكلامية ماورائية، لذلك فاللغة التي ستفصل في هذه المشاكل سوف تُرفع إلى مرتبة ماورائية، فيكتسب اللفظ بحدّ ذاته قيمة ماورائية، ما يؤمّن سيادة اللغة على الفكر، ويضمن سيطرة اللفظ على المعنى، ويؤدّي إلى تحكّم نظام الخطاب بنظام العقل. من هنا قيل ربما «إن البيان لسحر».

٤ ـ كان الانخراط في إشكالية اللفظ والمعنى أكثر عمقاً في علم البلاغة، ما أدّى إلى نتيجة مضاعفة. هناك من جهة التزام بمشاكل المتكلمين، ومن جهة أخرى تورط بمشاكل الفقهاء. هكذا فقد تمّ تقييد الرأي في المسائل البلاغية بما يقرّره علم الكلام وعلم الفقه، فخضعت البلاغة لهما، والتزم البلاغيون بالمواضعة اللغوية كما عرفها السلف، واعتبروها سلطة مرجعية تعلو على أي سلطة. لقد بات المعيار البلاغي واضحاً وثابتاً، إنه التقيّد بطريقة القدماء شكلاً ومضموناً. لكن عندما أصبح المضمون مستنفداً انحصرت السلطة بالشكل، أي باللفظ وحده. وهذا ما يُبرز لنا فضل الفلسفة في قولبة العقل الإسلامي وتكوين مقولاته المنطقية، والتي رفضها الأصوليون أمثال ابن تيمية عند نقده المناطقة.

كذلك يشير الجابري إلى أن البيانيين لم يعتبروا العقل جوهراً، وهو ليس جزءاً من النفس أو قوة من قواها. إنه غريزة تنمو انطلاقاً مما يكتسبه الإنسان من خلال التجربة، والخبرة، والأخبار المنقولة إليه، وما ينجزه في مجال النظر والاعتبار. إنه إذا تمّ التعاطي مع هذا المفهوم للعقل من وجهة نظر معاصرة يمكن أن نعتبره تصوّراً قريباً إلى التصوّر العلمي أكثر من التصور القديم للعقل. على الرغم من ذلك، فإن المنحى «اللاميتافيزيقي» في تصوّر علماء البيان للعقل، ينبغي ألا ينسينا أن هذا التصور يرتكز على أمر مهم ألا وهو الحد من قوة العقل وسلطته.

يرى مفكرنا على صعيد آخر، إن القياس والاستدلال والنظر والاعتبار كلها أسماء لعملية ذهنية واحدة قوامها تقدير شيء على مثال شيء آخر بسبب وجود ما يجمع بينهما. كما إنه يعتبر أن هذه المصطلحات لا تحمل دلالة علمية فقط، إنما كثيراً ما تحوي مضامين أيديولوجية. إن تمسّك علماء الفقه والنحو بلفظ القياس كان يهدف إلى التأكيد على أنهم يقيسون الفروع على الأصول، أي أنهم يعيدون الفرع إلى أصله، ما يفصح عن نوع من التبرير الأيديولوجي. كذلك إن تمسّك علماء الكلام بالاستدلال بدلاً من القياس، أو بعبارة «الاستدلال بالشاهد على الغائب» لا يعود إلى أسباب دينية وإبستمولوجية فحسب، إنما من أجل التأكيد على أنهم ضمن المسار الديني المطلوب وهو الاستدلال بالمخلوقات التي هي «الشاهد» على الخالق الذي هو «الغائب». وهنا أيضاً تبرير أيديولوجي لخيار الاستدلال، بالإضافة إلى التبرير الديني الذي يعتبر أن استخدام كلمة قياس، والتي تعني التشبيه، غير وارد، لأنه سوف يؤدي إلى تشبيه الله بالإنسان أو بالطبيعة. أما السبب الإبستمولوجي الذي دفع المتكلّمين إلى تجنّب كلمة قياس واستخدام الاستدلال فهو يعود إلى أن منهجهم ليس قياساً فقط لأنهم

يرتكزون على «الدليل» الذي يرشدهم إلى معرفة من هو غائب عن الحواس.

يعتبر الجابري أن الاستدلال كمنهج اتبعته العلوم البيانية، وقع تحت وطأة إشكالية واحدة تكمن في تبرير الأحكام (وهو حكم نقدي ـ لحِقَ بمنطق أرسطو الاستدلالي). فكما إنه على صعيد الموضوع هناك إشكالية واحدة هي إشكالية اللفظ/ المعنى، كذلك على صعيد المنهج هناك إشكالية واحدة أنها إشكالية التعليل. فالعلّة ليست فقط ركناً من أركان القياس الأربعة، أي: الأصل والفرع والعلّة والحكم، إنما هي محور التفكير القياسي، وهي بالتالي إشكاليته الرئيسة. إن ما يهمّ القائس يتمحور حول العلّة التي من أجلها كان الحكم، أكثر من الحكم ومن الأصل بحدّ ذاته. وإن ما يهمّه في الفرع هو البحث عن العلة إن كانت فيه أم لا. كما إن القياس بذاته هو «تحصيل حكم الأصل في الفرع» عن طريق إبراز اشتراكهما في العلّة. من هنا كان «التفكير القياسي البياني، من بدايته إلى نهايته يدور حول «العلّة»، كما إن الممارسة القياسية البيانية إنما يؤسّسها ويبرّرها اعتقاد القائس بوجود نفس «العلّة» في الأصل والفرع، في الشاهد والغائب»[٨١].

يرى الجابري أن نظرية الجوهر الفرد التي ترتكز عليها الرؤية البيانية العالمة للعالم، تقوم على ثلاثة مبادئ قوامها: أن الوجود مؤلّف من جواهر وأعراض فقط، وأن الجواهر لا يمكن أن تنفكّ عن الأعراض، وأن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تدوم زمانين. من هنا على الباحث في التصوّر البياني للعقل والوجود أن يسأل إذا كان العقل جوهراً أم عرضاً، وإن كان بالتالي الوجود نفسه جوهراً أم عرضاً أم الاثنين معاً؟ فكل بحث أو إجابة يجب أن تدخل ضمن نظرية الجوهر الفرد محترمةً الأطر التي حدّدتها المبادئ الثلاثة.

إن اللغة العربية كانت المرجع الإبستمولوجي الأساس لمختلف المفكرين البيانيين، وفي ما يتعلّق بكلمة عقل ـ كما ورد سابقاً ـ نجد أن معناها الحسي يعود إلى الربط. لكن هذا المعنى انتقل بالتدرّج من «المحسوس المشخّص إلى المعقول المجرّد»، أي من ربط البعير إلى الفهم والحفظ والضبط. فالعقل هو بمثابة قيد للمعاني، يربطها ويضبطها، هو المسؤول عن حفظ المعاني والمعارف التي تمّ تلقّيها. إنه إذاً «فعل أو نشاط وليس ذاتاً، وبعبارة المتكلمين هو عرض وليس جوهراً»[٨٢].

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

كذلك إن فعل الربط الذي يقوم به العقل، كما الضبط والحفظ، يتحقق في القلب، أي أن العقل وظيفة يقوم بها القلب بالنسبة إلى علماء البيان. إن ما ورد في **لسان العرب** من أن المعقول هو «ما تعقله بقلبك»، يعني أن القلب أداة وظيفتها العقل. يمكن أن نجد المعنى نفسه في القرآن الذي يقول: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها**﴾(٨٣).

يشدّد الجابري في سياق دراسته للزوج جوهر/عرض على أن الرؤية البيانية العالمة التي صنّفت الموجودات إلى ذوات، وصفات، وأفعال، وانشغلت بضبط العلاقة في ما بينها، قد اخضعت التفكير لهذا الزوج تحديداً. لقد بنى المتكلّمون على هذا الزوج تصوّرات عديدة، منظّمين العلاقة بين الذوات والصفات والأفعال، ما أدّى إلى مواجهتهم إشكالات كثيرة أجبرتهم على القول «بشيئية المعدوم» وبوصف الحال على أنها «لا موجودة ولا معدومة».

لقد ظلّت هاتان المسألتان موضع نقاش بين المعتزلة والأشاعرة حتى بعد أن اكتملت المقالات الفلسفية وانتشرت، وتمّت ترجمة المنطق وشاعت مفاهيمه، بخاصة: الكلي، والماهية، والوجود في الأذهان... إلخ. لقد رفض المتكلّمون المفاهيم المنطقية والفلسفية متمسّكين بالجهاز المفاهيمي البياني. هكذا فقد حافظ المتقدّمون من علماء الكلام مثل القاضي عبد الجبّار والباقّلاني والجويني على الإشكالية الكلامية القديمة نفسها، وحرصوا على التفكير فيها من الداخل.

خلاصة القول، إن النظام المعرفي البياني محكوم من قبل مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز، وهما متكاملان ضمن نظرية الجوهر الفرد، التي تؤكّد أن العلاقة بين الجواهر الفردة ترتكز على «التجاور» وليس الاحتكاك. إن كل الأجسام والأفعال والإحساسات مؤلّفة من جواهر فردة، لا تحتك ببعضها، ولا تتداخل، لذلك كانت العلاقة التي تربط بينهما هي مجرد اقتران وليست علاقة تأثير، ما يستوجب إنكار قانون السببية.

كان دافع البيانيين الأول للقول بفكرة «الجوهر الفرد» إصرارهم على إثبات قدرة الله المطلقة وعلمه اللامحدود. لقد طوّروا هذه الفكرة حتى أصبحت

---

(٨٣) انظر: [﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**﴾، و﴿**ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون**﴾]، **القرآن الكريم**: «سورة الحج،» و«سورة الأعراف،» الآيتان ٤٦ و١٧٩ على التوالي.

طريقاً تفيد في الاستدلال على حدوث العالم، وبالتالي على وجود الله. لكن هذه الطريق قد همّشت جانباً مهمّاً من النظرة القرآنية للكون، حيث نجد النظام والانسجام، ما يدلّ إلى الاستقرار والاستمرار في الصنع الإلهي. يتوقف الجابري هنا لكي يبحث في السبب الكامن وراء اختيار البيانيين جانب الحدوث في العقيدة الإسلامية وإهمالهم جانب النظام فيها. وهو يرى أن تفضيل جانب الحدوث قد جعل علماء البيان يكرّسون مبدأ الانفصال من خلال نظرية الجوهر الفرد، من هنا ضرورة الكشف عن الأصول الدفينة للرؤية البيانية.

يعتبر مفكرنا أن أصول النظرة المؤسّسة للنظام البياني تكمن في اللغة العربية باعتبارها السلطة المرجعية الأساس التي حكمت التفكير البياني. إنه لا يقصد باللغة هنا مجرد أداة للتواصل إنما يرى فيها حاملاً للثقافة العربية. فاللغة التي جُمعت من الأعرابي خلال مرحلة التدوين تفرض العودة إلى عالم الجزيرة العربية في عصر الجاهلية. لذلك إن مبدأي الانفصال والتجويز اللذين يحكمان الرؤية البيانية للعالم، لا بدّ أن يكون أصلهما في عالم الأعرابي. من السهل أن يلاحظ الباحث في بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية مدى تأثير الانفصال فيها. إن الطبيعة رملية مؤلّفة من حبات منفصلة، والأجسام في الصحراء عبارة عن وحدات مستقلّة، لذلك كانت العلاقات في ما بينها قائمة على المجاورة وليس على التداخل. كذلك الإنسان في هذه البيئة إنه فرد ضائع في أرض واسعة ذات كثافة ضعيفة. حتى القبيلة فهي «مجموعة من أجزاء لا تتجزأ»، تربط بينها علاقة قرابة وهي ليست اتصالاً بل تقليص من وطأته. «وبالجملة فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال. أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميّزات البيئة البحرية، إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء»[٨٤].

كذلك يرى مفكرنا أن المبدأ الثاني الذي يحكم الرؤية البيانية للعالم يجد أصله في طبيعة البيئة الصحراوية التي تعكسها اللغة العربية. فالتجويز أمر وارد في بيئة تسود فيها الرتابة، إذ إن هناك تغيرات مفاجئة تخرق العادة بين الحين والآخر، كالرياح والأمطار غير المتوقعة. إن وعي السكان قد تأسّس على الجواز، لأن كل شيء وارد، على الرغم من الاطراد القائم. لقد بات التغيير

---

(٨٤) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

المفاجئ الذي يخرق العادة أمراً جائزاً كل لحظة. لذلك كان التجويز نتيجة للانفصال في هذه البيئة التي فهم سكانها العلاقة بين المؤثر والمتأثر عن طريق ربطهما بواسطة من دون التنبّه إلى وجود سبب فاعل ومؤثر. لذلك كان السبب بالنسبة إليهم عبارة عن واسطة تربط طرفاً بطرف، وتسهم في ممارسة الفاعل لفعله، كدور الحبل مثلاً في استخراج المياه من البئر. كذلك يمكن أن نجد أصل الاستدلال البياني في الممارسة الفكرية لعرب الجاهلية، لأن الاستدلال مكوّن من طرفين وواسطة. إن بنية هذا الفعل العقلي تجد أصلها لدى الأعرابي الذي كان يتعامل مع الأشياء من خلال التشبيه. إن بنية التشبيه وآليته هي بنية القياس نفسها وآليته. فالاثنان يتألّفان من طرفين وجامع، هناك أصل وفرع وعلّة، أو شاهد وغائب ودليل، وهناك مشبّه ومشبّه به ووجه الشبه. كذلك هناك تقارب على مستوى الوظيفة المعرفية المبنية على المقاربة، فالتشبيه والاستدلال البياني يرتكزان على مقاربة طرفين أحدهما بالآخر، لأن الرؤية التي تؤسّسهما تقوم على الانفصال. لذلك كانت وظيفة الاستدلال البياني تكمن في تقريب الأشياء بعضها إلى بعض من أجل بلوغ البيان والإظهار.

هكذا يمكن القول في ختام الحديث عن النظام البياني إن الانفصال والتجويز والمقاربة مبادئ ثلاثة أخذها البيانيون من اللغة كما تبلورت داخل الثقافة العربية إبان العصر الجاهلي. لقد أخذ علماء البيان هذه المبادئ من دون أن يعوا ذلك، فظهرت من خلال ممارساتهم النظرية قبل عصر التدوين، وبنوا على أساسها الرؤية البيانية العالمة. لقد استندوا في ذلك إلى القرآن الذي يعتبر أن ظواهر الطبيعة علامات تدل إلى الصانع، لكن مفكرنا يشير هنا إلى أن النص القرآني لم يكرّس ـ كما فعل البيانيون ـ مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز، ولم يجعل الاستدلال قائماً على مجرّد المقاربة.

تلك كانت أهم الاستنتاجات التي خلَص إليها الجابري بعد أن قام بتفكيك بنية النظام المعرفي البياني، فما الذي سيكشفه عمله النقدي ضمن إطار النظام المعرفي العرفاني؟

٢ ـ خصوصيّة نظام المنهج العرفاني

إن البحث في العرفان عند مفكرنا يبدأ ـ كما في البيان ـ بتحديد المصطلح لغوياً. فالعرفان كلمة مشتقة في اللغة العربية من مصدر عرف، وهو والمعرفة بمعنى واحد. كذلك إن العرفان في اللغات الأجنبية يسمّى (gnose)،

ويعود أصل الكلمة إلى اليونانية وهي تعني المعرفة. كما إنها استعملت بمعنى العلم والحكمة. إن الصوفيين الإسلاميين قد استخدموا كلمة عرفان للدلالة على نوع سامٍ من المعرفة يتمّ في القلب عن طريق الكشف والإلهام. إنهم أرادوا التمييز بّين المعرفة التي تكتسب بواسطة الحواس أو العقل أو بهما معاً، وبين المعرفة التي تُكتسب بواسطة الكشف والعيان.

إن النظام العرفاني قد ساد طيلة العصر الهلّنستي، إنه منهج في تحصيل المعرفة، يبلور رؤية خاصة للعالم وموقفاً منه. لقد انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية عبر الثقافات التي سادت قبل الإسلام في منطقة الشرق الأدنى. إن العرفان هو معرفة بالأمور الدينية على نحو أرقى من معرفة المؤمنين البسطاء ومن معرفة اللاهوتيين الذين يعتمدون النظر العقلي. يشير مفكرنا في هذا السياق إلى أهمية التمييز بين العرفان (Gnose) والعرفانية أو الغنوصية (Gnosticisme)، الكلمة **الأولى** تعني معرفة بالأسرار الإلهية تتفرّد بها نخبة معيّنة من الناس، أما **الثانية** فهي تشير إلى مختلف المذاهب الدينية التي عرفها القرن الثاني الميلادي والتي تدّعي المعرفة الباطنية ليس فقط بالأمور الدينية إنما أيضاً بكل ما هو خفي كالسحر والتنجيم مثلاً.

من المعروف اليوم أن العرفان والعرفانية ظاهرة عرفتها الأديان السماوية الثلاثة، كما الديانات الوثنية، إنها تقوم على «تجنيد الإرادة»، وتجعل منها بديلاً من أجل التوصل إلى معرفة عميقة بالله وبأمور الدين. يرى الجابري أن ما من فكرة أتى بها العرفانيون الإسلاميون إلا وتجد أصلها في الأدبيات الهرمسية، لذلك فهو يتوقف مطولاً عند خلاصة الرؤية الهرمسية، لكي يمهّد البحث في بنية العرفان في الإسلام ويكشف عن أصوله التاريخية[٨٥].

إن اعتماد النفس كطريق إلى معرفة الله، وتهميش دور العقل، وربطه بالإدراك المادي، قال به جميع العرفانيين، لكن ما كان يميّز الهرمسية تشديدها

(٨٥) لن نغوص هنا في سبر أغوار الهرمسية لكننا نكتفي بالإشارة إلى أن الهرمسية تُنسب إلى هرمس «المثلث بالحكمة» كما هو معروف في المؤلفات العربية. كما إن هرمس هو ابن الإله الأكبر زوس عند اليونان الذين نسبوا إليه اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والأوزات والمقادير وغيرها، عرف عند المصريين بالإله طوط مخترع الكتابة وكل الفنون والعلوم التي تتطلّب الكتابة وتمارس في المعابد مثل السحر والطب والتنجيم والعرافة. أما في ما يتعلّق بالأدبيات العربية الهرمسية فقد عرف هرمس في ثوب النبي إدريس الذي ورد ذكره في القرآن، إنه أول من قام بتعليم الكتابة والصنعة والطب والتنجيم والسحر . . . إلخ. لمزيد من التفاصيل، انظر : الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٧٥.

على الأصل السماوي ـ الإلهي للنفس. من هنا نجد أن مفكرنا يطلق على الفكر العرفاني صفة «العقل المستقيل» أو «اللامعقول الديني». وهو يرى أن «دمج العلم في الدين والدين في العلم علامة من العلامات البارزة التي يكشف فيها «العقل المستقيل» عن نفسه وهويته. إنه يطلب أن «يعقل عن الله» حتى تلك الأمور التي تركها الله للإنسان كي يعقلها مباشرة عن الطبيعة فيسخّرها لمصلحته أو يتخّذ منها دليلاً وهادياً إلى إثبات وجود الله نفسه، (. . .)»[٨٦].

يلحظ الجابري في هذا الصدد أن الطابع الأساس الذي يميّز الأدبيات الهرمسية هو الانتقائية والتلفيقية، أي الأخذ من ديانات ومذاهب فلسفية عدة. إن العرفانيين يستثمرون ما تلقّوه من هنا وهناك بصور متباينة تناسب تفكيرهم في لحظة من اللحظات. لكن من الممكن تصنيف الاتجاهات العرفانية في الإسلام إلى ثلاثة: هناك **أولاً** اتجاه أصحاب الأحوال و«الشطح» الذي يغلب عليه طابع المعاناة. وهناك **ثانياً** اتجاه التصوّف العقلي الذي يتميّز بسيطرة الطابع الفلسفي كما تبلور عند الفارابي وابن سينا بخاصة. وهناك أيضاً الاتجاه **الثالث** الذي نجده لدى الفلاسفة الإسماعيليين والمتصوّفة الباطنيين والذي تميّز بالسرد الأسطوري.

يشير مفكرنا إلى أنه عندما يستخدم كلمة عرفان في الإسلام فهو يقصد فقط هذه الاتجاهات الثلاثة. إنه يريد من خلال أبحاثه أن يبرز الطابع الإسلامي الديني والسياسي الذي أضفاه العرفانيون الإسلاميون على عرفانيتهم. يود أن يكشف عن كيفية توظيفهم النصوص الإسلامية خدمةً لاتجاهاتهم المذهبية، وتوظيفهم نصوص الموروث العرفاني القديم خدمةً لميولهم السياسية والمذهبية أيضاً.

إن البحث في بنية العقل العربي كشف للجابري عن ثلاثة أنظمة معرفية، **أوّلها** بياني، و**ثانيها** عرفاني، و**ثالثها** برهاني. والتفكيك الذي مارسه للنظام البياني أظهر له ثلاثة أزواج من المفاهيم الرئيسة التي أسست المنهج والرؤية البيانية للعالم، إنها: اللفظ/ المعنى، والأصل/ الفرع، والجوهر/ العرض. أما في ما يتعلّق بالنظام العرفاني فقد وجد أن هناك زوجين رئيسين من المفاهيم استقطبا النشاط الفكري العرفاني، إنهما الزوج الظاهر/ الباطن، والزوج النبوة/ الولاية. إنه يرى أن الزوج الأول يحتلّ في الحقل المعرفي العرفاني موقعاً مماثلاً للزوج اللفظ/ المعنى في الحقل المعرفي البياني داخل الثقافة العربية

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

الإسلامية. كما إن الزوج الثاني يوازن في الحقل العرفاني وضع الزوج الأصل/ الفرع في النظام البياني.

يرى مفكرنا في سياق تقويمه البحث الذي قدّمه حول العرفان أنه ركز في القسم الأول المتعلّق بالظاهر والباطن على المنهج العرفاني بشكل أساس، وتوقف في القسم الثاني المتعلّق بالنبوة والولاية عند المنهج. لقد حرص في القسمين على أن يبحث في العرفان كموقف وكنظرية في أن معاً، وتوصل إلى القول بأن «العرفان/ الموقف هو عرفان المتصوفة عامة وأصحاب الأحوال خاصة، وأن العرفان/ النظرية هو عرفان الشيعة عامة والإسماعيليين والفلاسفة الباطنيين خاصة»[87]. لكنه يشير في الوقت عينه إلى أن هذا التمييز ليس مطلقاً، إنما هو مفيد من الناحية المنهجية، وضروري لعرض الموضوع بشكل منضبط وواضح.

لقد تطرّق الجابري خلال تفكيكه بنية الحقل العرفاني الإسلامي إلى ثلاث نقاط رئيسة تمحورت حول العلاقة بين العرفان في الإسلام وبين الموروث القديم، بخاصة الهرمسية، ومن ثمّ خصوصية المنهج العرفاني من خلال الزوج الظاهر/ الباطن، فالرؤية العرفانية عبر التوقف عند الزوج النبوة/ الولاية. من هنا سوف يستنتج ثلاث خلاصات تتعلّق بكل نقطةٍ على حِدى.

١ ـ تشكّل العرفانية الهرمسية البنية الأساس للفكر العرفاني الإسلامي على تعدّد اتجاهاته، والدليل على ذلك أنه إذا أُخِذ العرفان الشيعي مجرداً من المضمون السياسي، والعرفان الصوفي مجرّداً من الشكل البياني، سوف يظهر بوضوح الموروث العرفاني القديم، وبخاصة الهرمسي. إن هذا الأمر يعني أن التأويل الذي قام به أهل العرفان للقرآن ليس سوى تضمين، وهو بعيد عن الاستنباط أو الإلهام أو الكشف. لقد ضمّنوا ألفاظ القرآن معاني مقتبسة من هذا الموروث القديم. ويشير مفكرنا مؤكّداً أنه «ما من فكرة عرفانية يدّعي العرفانيون الإسلاميون أنهم حصلوا عليها عن طريق «الكشف»، سواء بواسطة المجاهدات والرياضات أو بواسطة قراءة القرآن، إلا ونجد لها أصلاً مباشراً أو غير مباشر في الموروث العرفاني السابق على الإسلام»[88].

كما إن المعاني العرفانية تنتمي إلى الهرمسية بشكل خاص. كذلك فإن

---

(٨٧) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٣٧١.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.

الألفاظ التي استخدمها أهل العرفان والتي ادّعوا أنها ذات أصل قرآني تجد جذورها في الموروث الهرمسي. لقد حاولوا أن ينسبوها إلى القرآن لكي يؤكّدوا أصلها الإسلامي. هناك خير مثال على ذلك فكرة «المقام» التي يعود أصلها إلى فكرة «المعراج» الهرمسي. يرى الجابري أن ما يدّعيه العرفانيون الإسلاميون من استنباط معارفهم من القرآن، غير صحيح. لقد أخذوها من الموروث العرفاني القديم وأضفوا عليها طابعاً إسلامياً بهدف توظيفها خدمةً لغاياتهم. لذلك كان مضمون المصطلح العرفاني غير إسلامي، وأصله غير عربي لأنه نُقل إلى الإسلام والعربية كما النظرية العرفانية، صوفية كانت أم شيعية. إن ما نتج من كل ذلك تكريس نوع من «اللاعقلانية الصميمة» داخل المجال المعرفي العربي الإسلامي، على مستوى المنهج ومستوى الرؤية أيضاً.

٢ ـ إن الكشف هو المنهج الذي يتّبعه أهل العرفان في تحصيل معارفهم، فالحس والعقل مهمّشان. فالمعرفة تتمّ مباشرة من دون وسيط ولا استدلال لأنها تُلقى في القلب حين يرفع الحجاب بواسطة الرياضات والمجاهدات. لكن مفكرنا الذي يؤمن بقدرة العقل على تفسير الظواهر لا يقبل بمنهج الكشف هذا، إذ إنه ليس هناك من قوة فوق العقل يمتلكها الإنسان. وينتقد العرفاني الذي يتعامل مع أسراره المزعومة «كأمور يعلمها وحده علماً نهائياً مطلقاً، وبالتالي فهو يعتبرها «أسراراً» لا بالنسبة إليه هو، بل بالنسبة إلى غيره ممن ليسوا من «الصفوة المختارة» مثله، ومن هنا أنانية العرفاني وأرستقراطيته»[٨٩].

إن الأسرار التي يتعامل معها العقل في المقابل، هي غير محدودة، إذ إن كل سرّ يتمّ اكتشافه يقود إلى سرّ آخر، وهي بالتالي كأشياء مجهولة في الحاضر قد تُخترق مستقبلاً. من هنا رفض الجابري التعاطي مع الكشف كشيء يفوق العقل، لأنه يرى فيه أدنى درجات المعقولية، كما إنه لا يعتبره شيئاً خارقاً للعادة ولا هبة من قوة عليا. فالكشف عبارة عن «فعل العادة الذهنية غير المراقبة»، إنه نتيجة الخيال يغذّيه حلم عاجز عن مواجهة الواقع والتكيّف معه أو السعي إلى السيطرة عليه. إن هذا الخيال يستقي عناصره من الدين والأساطير وغيرها من المعارف التي تتسّم بالسرية.

٣ ـ يتوقف الجابري في ختام بحثه في الحقل العرفاني عند الطابع

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

الأسطوري الذي يتميّز به هذا الحقل. إنه ينتقد التعاطي مع الأسطورة كحقيقة، من دون أن ينتقد الأسطورة بحدّ ذاتها باعتبارها نمطاً تعبيرياً له منطق يخصّه. لقد وظّف العرفانيون الأسطورة في المجال الديني ووضعوها في مصاف الحقيقة التي تتضمنها الشريعة، أي أنها «الباطن» الذي يخفيه «الظاهر». من هنا كانت الحقيقة بالنسبة إليهم تتجسّد في «الرؤية السحرية» للعالم التي أفرزتها الأسطورة، وهي غريبة بالتالي عن الحقيقة الفلسفية أو الدينية أو العلمية.

إن العرفان كموقف وكنظرية مبني على «الرؤية السحرية» للعالم: فالموقف عند أهل العرفان يلغي العالم ويضع «أنا» العارف في مقام الحقيقة الوحيدة. العالم مليء بالشر والـ «أنا» هي حضور الخير الإلهي الوحيد في هذا العالم. هكذا ينتقل العارف بخفّة الساحر إلى ادّعاء الاتحاد بالله أو حلول الله فيه، انطلاقاً من نزعة «الأنا الوحيدة» التي سيطرت عليه.

كذلك إن النظرية عند أهل العرفان ليست سوى «رؤية سحرية» للعالم. فالموقف الذي أدّى بالعارف إلى تأليه نفسه، يمنحه بالتالي قدرة إلهية تتيح له التحرّر من قيود الزمان والمكان وتخطّي قوانين الطبيعة، فيأتي بالخوارق، ويخلق كل ما يريده من لا شيء.

هكذا نجد أن النظام العرفاني كما قرأه الجابري مبني على السحر، ركنه الأساس تخطّي الحواس والعقل من أجل التوصل إلى الحقيقة الباطنة. عن طريق الكشف. فالعقل مهمّش، وقد استقال من مهامّه عند أهل العرفان، إنه حجاب يعيق الرؤية، لذلك يجب القيام بالمجاهدات اللازمة لاسقاطه وتحقيق الاتحاد بالحقيقة. لقد اعتبر أن العقل مهدّد في النظام العرفاني، وهو يتبنّى موقف الدفاع عنه، ليس دفاعاً أيديولوجياً إنما نقدياً، من خلال تحليله النظم المعرفية في الثقافة العربية، والتي لم يبق منها إلا نظام واحد.

٣ ـ خصوصيّة نظام المنهج البرهاني

إن تاريخ البرهان باعتباره نظاماً معرفياً يعود إلى بداية الفلسفة والتفكير العلمي عند اليونان، وذلك قبل أرسطو بثلاثة قرون. يشير الجابري إلى أن إنجاز أرسطو في هذا المجال كان تتويجاً لمسيرة طويلة قام بها الفلاسفة الطبيعيون في القرن السادس قبل الميلاد لغاية أفلاطون. والبرهان يعني لغة «الحجة الفاصلة البيّنة»، في المعاجم العربية، كما إنه يعني في اللغات الأوروبية (Démonstration)، أي «الإشارة والوصف والبيان والإظهار». كما يعني البرهان

في الاصطلاح المنطقي «العمليات الذهنية التي تقرّر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج»، والمعنى العام لكلمة برهان يفيد «كل عملية ذهنية تقرّر صدق قضية ما»(٩٠).

عندما يستخدم مفكرنا كلمة برهان فهو لا يقصد معناها المنطقي ولا معناها العام، إنما يريد الإشارة إلى نظام معرفي تفرّد بمنهج خاص، وبلور نمطاً في التفكير، ورؤية محدّدة للعالم يرتكزان بشكل أساس على فكر أرسطو. من هنا كان اهتمامه برصد التحوير أو التعديل اللذين تعرض لهما البرهان الأرسطي مع دخوله حقل الثقافة العربية. فهو يقوم أولاً بعرض مفصّل لأسس المنهج الأرسطي الذي أطلق عليه الإسكندر الأفروديسي اسم «المنطق»، ليتوقف في ما بعد عند المناطقة العرب أو عند أبرز ما أُنتج في المجال البرهاني العربي.

لكن من البديهي أن نسأل أولاً: لماذا ترك الجابري النظام البرهاني إلى القسم الأخير ليختتم به بنية العقل العربي؟ نجد الجواب في كتاب **تكوين العقل العربي** حيث يشير إلى أن أرسطو دخل إلى الفكر العربي الإسلامي في مرحلة متأخّرة. إن أول ما تعرّف إليه هذا الفكر كان الأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورية الجديدة، والهرمسية بشكل خاص، ما أدّى إلى غياب المنطق الأرسطي عن الثقافة العربية الإسلامية في بداياتها. لقد جاءت فلسفة أرسطو متأخّرة قرناً من الزمن على الأقل بالمقارنة مع الموروث القديم ككل ـ سواء في مجال الفلسفة أم العلوم ـ والذي دخل الثقافة العربية الإسلامية بعد عملية النقل والترجمة التي كان للمأمون دور بارز فيها(٩١).

تشير المصادر التاريخية إلى أن حضور أرسطو الحقيقي بدأ من خلال ترجمة حنين بن أسحق وابنه، أي في عصر المأمون الذي كان له الأثر الكبير في الثقافة العربية، من حيث تدشين حركة «تنوير» تعتمد على العودة إلى فلسفة أرسطو ومنطقه وعلومه. أما قبل ذلك فقد اقتصر حضور الموروث القديم على ما قدّمه العصر الهلنستي من أفلاطونية محدثة وهرمسية. هكذا فقد تمّ اللقاء التاريخي في عصر المأمون بين «المعقول الديني العربي والمعقول العقلي

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

(٩١) لمزيد من التفصيل حول دخول المنطق الأرسطي إلى الثقافة العربية الإسلامية، وما يروى عن حلم المأمون وغير ذلك، انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، الفصل العاشر.

اليوناني ـ الأرسطي، بين النظام المعرفي البياني العربي والنظام المعرفي البرهاني اليوناني»[٩٢].

إذا كان البيان يرتكز على مثلّث النص والإجماع والاجتهاد في بناء تصور للعالم يخدم العقيدة الإسلامية، وإذا كان العرفان، يعتمد على الكشف كطريق تؤدي إلى المعرفة وبالتالي إلى الاتحاد بالله، فإن البرهان لا يعتمد إلا على قوى الإنسان من حس وعقل في عملية اكتساب المعرفة، وبناء رؤية للعالم متماسكة في سبيل إضفاء النظام على فوضى الظواهر الطبيعية. إن هدف البرهان طلب اليقين عن طريق التجربة الحسية والمحاكمة العقلية، وهذا أهم ما يميّز هذا النظام عن الاثنين السابقين بالنسبة إلى مفكرنا. وهو يرى في هذا الإطار «أن «البرهان» كنظام معرفي بقي متميّزاً، منهجاً ورؤية، عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظّف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيّدها عن العالم، عن الكون والإنسان والله، مما جعل منه عالماً معرفياً خاصاً يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما، وبكيفية خاصة مع البيان، في علاقة احتكاك وصدام»[٩٣].

إن النظام البرهاني قد سجّل لحظة جديدة في مسيرة الثقافة العربية الإسلامية، لحظة حضور فكر أرسطو لأول مرة، ما أدّى إلى صدام مع النظام البياني والنظام العرفاني. لقد خاضت مدرسة بغداد الحرب ضد الإسماعيلية وبنائها العرفاني الهرمسي، ونتج من ذلك أن تبلورت في بغداد بعد زمن المأمون مدرسة منطقية مشّائية تعتمد الخطاب المنطقي وتسعى إلى تعميمه. إن هذا الاصطدام بين النظامين العرفاني والبرهاني يعود في الأصل إلى الصراع الذي كان دائراً بين البرهان والبيان، وخير دليل على ذلك المناظرة الشهيرة التي جرت في مجلس وزير الخليفة المقتدر بين أبي بشر متّى بن يونس رئيس مناطقة بغداد وأبي سعيد السيرافي اللغوي والفقيه والمتكلّم المعروف. لقد نشر أبو حيان التوحيدي نص هذه المناظرة في كتابه **الإمتاع والمؤانسة**، حيث نجد أبا بشر متّى ينفي التوصّل إلى معرفة الحق من الباطل خارجاً عن إطار المنطق الأرسطي. بنما يصرّ السيرافي على استغناء اللغة العربية عن منطق أرسطو لأنها تمتلك منطقها الخاص وهو علم النحو.

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٩٣) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٣٨٤.

إن مسألة تأسيس البرهان داخل الثقافة العربية الإسلامية طرحت نفسها بقوة أكثر من البيان، لأن الأمر يتمحور حول تأسيس عالم من المعرفة مكتمل بذاته داخل عالم آخر من المعرفة متكامل هو أيضاً. إن تأسيس البيان كان عبارة عن عملية تأصيل للأصول وضبط السلطات المرجعية وترتيبها وفق قوتها وشرعيتها ـ سبقت الإشارة إلى ذلك في هذا الفصل ـ أما عملية تأسيس العرفان فقد أخذت منحىً سياسياً ينافس سلطة البيان وينازعه في شأن الأصول من خلال طرح تأويل آخر يختلف عن التأويل البياني. يرى مفكرنا أن البيان والعرفان قد تأسّسا اعتماداً على القرآن والحديث قبل أي شيء آخر، وقد تمّ ذلك في الوقت عينه تقريباً. إن عملية التأسيس هذه خضعت لشروط الفعل وردّ الفعل، ما أدّى إلى اعتبارهما خصمين يتنافسان لانتزاع المشروعية نفسها.

أما وضع البرهان في مرحلة التأسيس فكان مختلفاً عن البيان والعرفان، سواء من ناحية المنهج أم من ناحية الرؤية اللذين تمّ بناؤهما سابقاً على اللغة والدين. كما إن البرهان يتعلّق بعالم من المعرفة له شيء من الاكتفاء الذاتي، يرتكز على العقل وما يضعه من أصول. من هنا كان على أهل البرهان في الثقافة العربية الإسلامية أن يتبعوا طريقاً أخرى مختلفة عن التي سلكها البيانيون والعرفانيون. وبما أن النظام المعرفي الأساس الذي يملك السلطة داخل هذه الثقافة هو البيان، لذلك كان على البرهان أن يتوجّه إليه لأنه يملك الشرعية والمشروعية. أما العرفان فكان منازعاً يناضل من أجل الشرعية، باعتباره امتداداً للعقل المستقيل أو للعرفان السابق على الإسلام، وبخاصة الهرمسية. من هنا بات تأسيس البرهان عملية ترتيب للعلاقة بينه وبين البيان فقط، داخل الثقافة العربية الإسلامية. هذا ما حاول أن يقوم به الكِندي أول فيلسوف في الإسلام، ومن المشرق العربي تحديداً.

اهتمّ الجابري في سياق بحثه داخل الحقل البرهاني بإظهار التعديل الذي قد تعرّض له الفكر الأرسطي والذي أثّر في اتجاهه العام. إنه يتوقف عند كيفية «تبيئة» النظام المعرفي البرهاني داخل الثقافة العربية التي كانت قد بنت نظامها الخاص، كما يبرز كيفية ترتيب العلاقة بين البيان والعرفان سواء على صعيد المنهج أم على صعيد الرؤية.

من هنا سوف نتتبّع معه مسار البرهان ومناهجه داخل الثقافة العربية الإسلامية، وذلك على مرحلتين: **الأولى** تتعلّق بالمسار داخل المشرق العربي متوقفين عند نماذج كل من الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي، لكي ننتقل

في ما بعد إلى المرحلة **الثانية**، أي إلى مسار البرهان في المغرب العربي حيث حصرنا عملنا بفيلسوفين وفقيهين: ابن رشد وابن خلدون ومن ثم ابن حزم والشاطبي[٩٤].

أ ـ النظام البرهاني في المشرق العربي

(١) مناحي البرهان عند الكِندي

إن المحاولة الأولى في عملية تأسيس البرهان داخل الثقافة العربية جاءت على يد الكندي. لم تكن قد اكتملت في أيامه عملية نقل الفكر الأرسطي إلى العربية، لذلك باتت محاولته جزئية في قولبة آليات الفكر العربي. يشير الجابري إلى أن الكِندي كان قد انخرط في الصراع الأيديولوجي بين دولة المأمون والمعتصم والواثق من جهة وبين المانوية والشيعة أخصام هذه الدولة من جهة أخرى. ناضل إلى جانب «دولة العقل» في مواجهة «العقل المستقيل»، ناشراً خلاصات ما طالعه في العلوم الفلسفية. لقد وضع الكندي بين يدي القارئ العربي، للمرة الأولى، رؤية علمية عقلانية موضوعها الكون والإنسان في صيغة لا تتعرّض للمعقول الديني الإسلامي. «إن عملية تنصيب «العقل الكوني» التي دشّنها الكندي في الثقافة العربية الإسلامية شملت في نفس الوقت استعادة نظرية أرسطو في العقل مع الابتعاد بها عن التأويلات الأفلاطونية المحدثة التي جعلت من «العقل الفعال» الذي قال به أرسطو عقلاً مفارقاً من جملة العقول السماوية»[٩٥].

وبقيت المسألة أصلاً إشكالية في فكر أرسطو. إن «العقل الفعال» عند الكندي ليس سوى «كليات الأشياء» قبل أن تحصل في النفس، وإذا حصلت فيها أصبحت النفس عقلاً مستفاداً. لذلك لا تجوز المطابقة بين «العقل الذي بالفعل» عند الكندي وبين «العقل الفعال» كما تبلور عند كل من الفارابي وابن سينا، باعتباره العقل العاشر في سلّم العقول السماوية. كذلك امتنع

(٩٤) يمكننا أن نختار عنواناً آخر لهذه المحطة من كتابنا ألا وهو: «أثر أرسطو في الفكر العربي الإسلامي، بدءاً بالكندي وانتهاءً بابن خلدون والشاطبي». لكننا لم نتبع التسلسل التاريخي في ما يتعلّق بالمغرب العربي، إنما فضلنا أن نعتمد التصنيف الذي يفصل بين الفلسفة والفقه، لذلك سوف نبدأ مع ابن رشد وابن خلدون في الفلسفة، لكي ننتقل في مرحلة لاحقة إلى ابن حزم والشاطبي في الفقه، لكي نبرز منهج الجابري في قراءة فكرهم وتحليل نصوصهم من أجل تسليط الضوء على البرهان.

(٩٥) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٣٧.

الكندي عن البحث في الفيض ورفض أن يسمّي الله عقلاً لكي لا يتكثّر بتنوّع معقولاته فدعاه بالحق الأول. لقد نفى التراتب الهرمي الذي وضعته الهرمسية والأفلاطونية المحدثة، وحارب مختلف الاتجاهات العرفانية التي تربط بين المعرفة الإلهية والمعرفة البشرية معتبرة هذه الأخيرة مجرّد امتداد للأولى. بنى الكندي تصوره للعلاقة بين الله والعالم على أسس إسلامية محضة، مقترباً بذلك من المعتزلة، ومقدّماً تصوّره هذا في إطار خطاب ذي مضمون فلسفي ونزعة أرسطية واضحة المعالم.

بالإضافة إلى دفاعه عن «المعقول الديني العربي» في مواجهة العرفان الشيعي والتأويل الباطني والمانوية، دافع الكندي أيضاً عن الفلسفة وعلومها في مواجهة الفقهاء والمتكلمين الذين حاربوا علوم الأوائل. إن هذا الطابع السجالي قد سيطر على خطابه العقلاني، ما أدّى إلى جعله خطاباً جدلياً يهتمّ بـ «السبيل الخبري»، ويهمل الجانب البرهاني، وبخاصة أنه كان «ضعيف البضاعة» في مجال المنطق بسبب عدم اكتمال ترجمة مؤلفات أرسطو. لقد كتب في موضوع «الفلسفة الأولى» مبيّناً أهمية الفلسفة ومرتبتها بين سائر العلوم، ومحاولاً التوفيق بينها وبين الدين. كما إنه حاول أن يُظهر قصور خصوم الفلسفة عن عملية إدارك الحقيقة وبالتالي معرفة الحق.

دافع الكندي عن الفلسفة إذاً، بأسلوب سجالي، أراد من خلاله أن يبرز أهميتها ووجوب تعلّمها، لكن دفاعه كان جزئياً. إن فلسفة أرسطو على وجه خاص هي كلّ لا يتجزّأ، إنها منهج ورؤية، لا يجوز الاكتفاء بأجزاء من الرؤية على حساب المنهج، كما يرى الجابري.

إن محاولة الكندي التأسيسية جاءت جزئية لذلك كان من الضروري العمل على تدعيم البناء البرهاني، بخاصة مع اتساع دائرة المعارضين، عندما دخل النحاة على خط المواجهة، ورأوا في المنطق «نحواً» آخر ينافس نحو اللغة العربية. لقد اشتد الصراع بعد الكندي لذلك كان لا بد «من بناء تصوّر شامل للعلاقة بين البيان منهجاً ورؤية، وبين البرهان منهجاً ورؤية، تصوّر شامل يتمّ في إطاره وبالاستناد إليه ترتيب العلاقة بين المنهجين والرؤيتين: بين النحو والمنطق من جهة وبين الفلسفة والملّة من جهة أخرى»[٩٦].

---

(٩٦) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٤١٨.

إن هذه المهمة التأسيسية سوف تُلقى على عاتق ابي نصر الفارابي الذي اهتمّ من خلال كتابه **الحروف** بترتيب العلاقة بين البيان والبرهان.

(٢) العلاقة بين البيان والبرهان عند الفارابي

إن الظروف السياسية والاجتماعية التي أحاطت بالفارابي كانت مختلفة عن تلك التي عاشها الكندي. فدولة المأمون والمعتصم التي ناصرها الكندي لأنها كانت تمثل «دولة العقل» قد تفكّكت إلى دويلات متنافسة كثرت فيها المذاهب، ما أثّر في وحدة السلطة وفي وحدة الفكر، وأدّى إلى تمزّق فكري وسياسي واجتماعي. لذلك فإن المنحى الذي اتخذه الفارابي كان مختلفاً عن اتجاه الكندي، فعمل على إعادة الوحدة إلى الفكر والمجتمع. إن القضية التي شغلت الفارابي تكمن في الدعوة إلى تجاوز الخطاب السجالي واعتماد الخطاب البرهاني، خطاب «العقل الكوني»، من أجل التوصّل إلى وحدة الفكر. كما إنه انشغل أيضاً بالدعوة إلى بناء العلاقات داخل المجتمع على أساس نظام جديد شبيه بالذي يسود الكون، من أجل إعادة الوحدة إلى المجتمع. لذلك اهتمّ الفارابي بالمنطق من أجل تحقيق الهدف الأول، وبالفلسفة السياسية في سبيل إنجاز الهدف الثاني. سوف نتوقف في سياق بحثنا في النظام البرهاني عند كيفية استفادة الفارابي من البرهان الأرسطي وتوظيفه في إطار الثقافة العربية الإسلامية.

يعتبر الجابري «أن الثقافة العربية الإسلامية مدينة للفارابي في مجال المنطق أكثر مما هي مدينة لغيره ممن جاءوا قبله وبعده (. . .) لقد استرجع الفارابي صناعة المنطق كاملة (. . .) واستحق لقب «المعلم الثاني» الذي جعله، في منظور الثقافة العربية الإسلامية، يحتلّ المرتبة الثانية بعد أرسطو ـ «المعلم الأول» ـ في صناعة المنطق خاصة»[٩٧].

لقد برع الفارابي في مجال المنطق حتى غدا «أرسطو العرب» لأنه لم يستوعب فقط هذا المنطق إنما لأنه وجد فيه السبيل المؤدّي إلى وضع حدّ للفوضى والتفكك اللذين عاناهما الفكر في عصره. انصرف إلى توضيح وظيفة المنطق على صعيد التعاطي الفكري مع المجتمع، مركّزاً على دوره البنّاء في «السلوك الفكري» الفردي والمجتمعي، إذ إن من شأنه أن يزيل الاختلاف

---

(٩٧) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٤٢.

ويحقّق وحدة الفكر داخل المجتمع. إنه يعتقد أن الفوضى التي تضرب الحياة الفكرية داخل المجتمع يسبّبها الجهل بالمنطق، والانسياق وراء الجدل والمغالطة السفسطائية. يبرز الفارابي أهمية البرهان مؤكّداً أنه الموضوع الأساس في المنطق، ما دفع مفكرنا إلى القول «إن إلحاح الفارابي على أن «المقصود الأعظم من صناعة المنطق هو الوقوف على البراهين» يسجّل موقفاً جديداً في تاريخ المنطق منذ أرسطو إلى عهده، موقفاً يستعيد بقوة وإلحاح ما كان مهملاً أو محرّماً في المنطق خلال العصر الهيلنستي: أعني كتاب **البرهان**»[٩٨].

لم يتردّد الفارابي في العمل على تجاوز الخطاب السجالي والخطاب العرفاني في آن معاً لأنهما سبّبا تمزّق الفكر وتشرذم المجتمع، وذلك من أجل التوصّل إلى خطاب العقل الكوني الذي يفيد العلم اليقين. إنه يشدّد على قدرة العقل البشري في تكوين عملية المعرفة، إذ إنه بإمكانه أن يكفي نفسه بنفسه. يرى الجابري أن العقل في مفهوم الفارابي ليس بحاجة إلى أصل معطى من خارج لكي يقيس عليه الأمور المستجدّة، كما إنه لا يحتاج إلى الإلهام أو المعلم الذي ينقل إليه المعرفة. إنه يستغني عن ذلك بسبب «المقدمات الأوائل» التي «حصلت له بالطبع». إن هذه المبادئ العقلية هي نقطة الانطلاق في المنطق من خلال الاستدلال وتركيب القياس البرهاني الذي يؤدّي إلى علم بالوجود وأسبابه على نحوٍ يقيني. «ومن هنا كانت المعرفة اليقينية هي المعرفة بالأسباب. وهي فضلاً عن ذلك أشرف المعارف إطلاقاً لأنها تقودنا إلى معرفة «السبب الأول» وبكيفية عامة إلى «أفضل علم لأفضل الموجودات»، وتلك هي الحكمة»[٩٩].

تقوم الحكمة في مفهوم الفارابي على الربط بين المنطق والأنطولوجيا، وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة، ذلك من أجل التوصل إلى البرهنة على وحدة الكون وترابط أجزائه، ما يؤدّي حتماً إلى وحدة الفكر وبالتالي إلى وحدة المجتمع.

إن الفلاسفة يمكنهم أن يتوصلوا إلى الحكمة مباشرة، ويدركوا الحقائق كما هي، أما المؤمنون فتنطبع مثالاتها في نفوسهم، من هنا عدم التناقض بين الفلسفة والدين عند الفارابي لأنهما يعبّران في النهاية عن حقيقة واحدة. والفلسفة بالنسبة إليه لا تناقض الدين بل تعمل على تفسيره عقلياً.

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

لم ينشغل الفارابي فقط بالتوفيق بين الفلسفة والدين إنما اهتمّ أيضاً ببناء تصوّر شامل يرتّب العلاقة بين البيان والبرهان أو بين النحو والمنطق. لقد حاول في مؤلّفه **كتاب الحروف** أن يؤسّس الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية معتمداً على نظرة شاملة تتمحور حول نشأة اللغة على صعيد الصوت والحرف واللفظ والتركيب عند شعب معيّن. كما إنها تدرس مراحل تطور المعارف وكيفية ترتيبها في إطار العلوم والفنون والمناهج المتّبعة فيها. كذلك تهتم هذه النظرة الشاملة بنشأة الملّة وعلومها وبأنماط العلاقة بينها وبين الفلسفة ومن ثم تطرح كيفية ترتيب العلاقة بينهما.

بحث الفارابي في الإشكالية البيانية التي تمحورت حول اللفظ والمعنى في زمن الصدام بين علماء النحو وعلماء المنطق، وحاول ترتيب العلاقة بينهما على أساس برهاني يعتمد على الواقع وتطوره باعتبارهما سلطة مرجعية عليا. لقد أكّد أن المعنى سابق على اللفظ، مرتكزاً في ذلك على حدوث الحروف والألفاظ والكلام لدى الأمم. إنه يخالف هنا أهل البيان الذين يقولون بأسبقية اللفظ على المعنى، محتكماً إلى الواقع وليس إلى النصوص. إن المعطى الحسّي بالنسبة إليه يسبق زمنياً صورته الذهنية، كما إن الصورة الذهنية، أي المعنى، تسبق الإشارة التي تعبّر عن المعنى، أي اللفظ. إنه يعتبر «أن نظام الألفاظ، نظام اللغة، إن هو إلا محاكاة لنظام المعاني في الذهن، ونظام المعاني إن هو إلا محاكاة لنظام الأشياء في الطبيعة. وهكذا فإذا كانت الألفاظ (. . .) تختلف من أمة إلى أخرى (. . .) فإن المعاني والمعقولات واحدة عند جميع الناس وجميع الأمم لأن مصدرها ليس الألفاظ بل الأشياء الحسيّة والأفعال وردود الأفعال وهذه كلها موضوع إدراك وانفعال جميع الناس»[١٠٠].

كذلك إن ما يميّز الفارابي عن أهل البيان، بالإضافة إلى قوله بأسبقية المعنى على اللفظ، أنه يعتبر أن الفلسفة سبقت الملّة في الزمن، وأن هذه الأخيرة تابعة للفلسفة. كما إن الطريق المؤدّية إلى وضع حدّ للصدام بين الفلسفة والملّة يكمن في اجتهاد الفلاسفة في أن يوضحوا للمؤمنين أن الحقائق التي في الملّة هي «مثالات لما في الفلسفة»، تعبّر عنها الملّة بواسطة الخطابة والشعر والجدل لكي تطاول الجمهور. أما الفلسفة فإنها تعبّر عن الحقائق نفسها

(١٠٠) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.

بواسطة البرهان لكي تطاول الخاصة. لن نغوص هنا في كيفية توفيق الفارابي بين الفلسفة والدين، ولكننا سوف نتوقف عند قراءة الجابري لكيفية ترتيبه العلاقة بين المنطق والنحو أو بين البرهان والبيان، التي هي موضوع بحثنا[١٠١].

إن الخطوة الأهم في تأسيس المنطق داخل ثقافة اتخذت النحو كمنطق خاص بها تكمن في ترتيب العلاقة بين المعقولات والألفاظ أو بين المنطق والنحو، من دون تكريس الفصل بين قوانين الألفاظ وقوانين المعقولات. لقد عمل الفارابي على تأسيس المنطق من جهة استقلال موضوعه عن موضوع النحو، ورتّب العلاقة بينهما مستنداً إلى علاقة كل منهما باللفظ والمعنى. كما إنه اشتغل على «تبيئة الدرس المنطقي».

إن المؤلفات المنطقية العربية، كما يشير الجابري، قد عرفت اهتماماً كبيراً بـ «الألفاظ» إلى حدّ تجاوز ما قد تقدّم به أرسطو من خلال كتابيه **المقولات والعبارة**، «كما تجاوز ما أورده فرفوريوس في كتابه **إيساغوجي**. إن هذا الاهتمام لا يقتصر فقط على المتأخرين إنما يعود في الأصل إلى الفارابي الذي اهتمّ بموضوع «الكليات»، بخاصة في كتابه **الألفاظ المستعلمة في المنطق**. إن إدخال أحد المفاهيم إلى ثقافة ما كانت قد تأسّست وتطورت إلى أن بلغت مرحلة نضجها من دون هذا المفهوم، إن هذا العمل يتطلّب مجهوداً كبيراً، وبخاصة أن الثقافة المعنية هنا، هي الثقافة العربية البيانية. لقد توقف الفارابي مطوّلاً عند شرح معنى «الكلي» وعند طريقة تصنيف المعاني انطلاقاً من الكلي العام إلى الجزئي الخاص متميّزاً، عن فرفوريوس، لأنه لم يبحث في الموضوع من جهة المنطق وحسب إنما من جهة البيان أيضاً. لقد توجّه إلى البيانين بأسلوب يثير اهتمامهم بما قد أغفلوا عنه.

يرى مفكرنا أن كتاب **الألفاظ المستعملة في المنطق** الذي وضعه الفارابي يشكّل مدخلاً إلى المنطق وإلى دراسة المعقولات تحديداً. كما يعتبره كتاباً عربياً أصيلاً لأنه يحوي تصنيفات «أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني» مقدّمة على أحسن وجه لكي تكون مدخلاً إلى المنطق في الثقافة العربية حيث اللغة والنحو هما السلطة المرجعية الأولى. «إن الأمر يتعلّق لا بمجرّد تصنيف لحروف

---

(١٠١) للمزيد من التفاصيل حول معالجة الفارابي لمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين، انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ٥٩ ـ ٧٢.

وألفاظ توجد في اللغة العربية كما توجد في غيرها من اللغات، بل يتعلّق الأمر في الحقيقة بفتح نوافذ عريضة على عالم آخر، غير عالم البيان، عالم تصنّف فيه الألفاظ حسب دلالتها المنطقية وليس حسب تأثيرها النحوي»(١٠٢).

إن تصنيف الألفاظ وفقاً لدلالتها المنطقية يقتضي وضع المعنى أولاً واللفظ في المرتبة الثانية لأنه تابع للمعنى. أما تصنيف الألفاظ انطلاقاً من تأثيرها النحوي فيضع اللفظ أولاً ويجعل المعنى تابعاً له. عندما اعتمد الفارابي على التصنيف الأول أسهم في مجال ترتيب العلاقة بين النحو والمنطق مقدّماً للنحاة العرب عالماً جديداً مختلفاً عن الذي عرفوه منذ سيبويه. لقد أدّى عمله هذا إلى تفاعل النحاة مع المنطق، فاستعانوا بتصنيفاته، وبدا ذلك واضحاً ـ كما يشير الجابري ـ في كتاب العالم النحوي الكبير ابن السراج **الأصول في النحو**. لم يشأ الفارابي أن يطاول النحاة فقط في عملية ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان، إنما أراد أيضاً أن يتوجّه إلى علماء الكلام الذين بنوا رؤيتهم للعالم على أساس الجواهر الفردة، ما ادّى إلى وقوعهم في أزمة على صعيد المنهج. إن تصنيف علماء الكلام أشياء العالم إلى جواهر فردة وأعراض قد سجنهم داخل «نزعة ذرية مفرطة» سواء على صعيد نظريتهم في الوجود أم على صعيد نظريتهم في المعرفة. إن هذه النزعة الذرية تغفل تماماً عن مفهوم «الكلي» ومفاهيم أخرى كالجنس والنوع وغيرهما. لقد انتبه الفارابي إلى ضخامة المجهود الذي يجب أن يبذله من أجل أن يتمكّن من إدخال المفاهيم البرهانية إلى الحقل المعرفي العربي الذي كان خاضعاً لقوانين النظرة البيانية «التجزيئية» على مختلف الصعد.

لذلك كان عليه أن يقدّم شرحاً وافياً لمفهوم «الكلي» و«الكليات الخمس» ـ الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام ـ التي فصّل أرسطو الكلام عليها، متوقفاً عند علاقة بعضها ببعض، وذلك بأسلوب المعلّم المأخوذ بهاجسه التربوي، لكي يطمئنّ إلى استيعاب مخاطبه المواضيع المطروحة. تجدر الإشارة هنا إلى أن مهمّته ليست محصورة بشرح المفاهيم الجديدة فقط إنما بنقلها إلى بنية فكرية تجهلها وتعمل من دونها منذ فترة. يرى مفكرنا أن الفارابي «كان يعرف أن الأمر يتعلّق بما نعبّر عنه اليوم بـ «تجديد العقل العربي». وكان يدرك أكثر مما ندرك نحن اليوم، أن تجديد عقل ما يحتاج إلى مخاطبة هذا العقل بالأسلوب الذي اعتاد الإنصات إليه، وكلما أمكن: بالوسائل التي يستعملها هو نفسه. إن

---

(١٠٢) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٤٣١.

ذلك هو السبيل الوحيد الذي جعل العقل المراد تجديده ينصت ويستوعب»[١٠٣].

هكذا أسهم الفارابي في ورشة تأسيس المنطق والمنهج البرهاني داخل الثقافة العربية الإسلامية، مرتكزاً في ذلك على المعلّم الأول بشكل أساس، وهادفاً إلى تحقيق نوع من التجديد على مستوى المنهج والرؤية التابعين لهذه الثقافة تحديداً. هل سيتابع ابن سينا من بعده هذا العمل؟ وما الذي سيحققه في هذا المجال؟

(٣) تأسيس العرفان على البرهان عند ابن سينا

إن من يقرأ ابن سينا في صفحات الجابري يُفاجأ بملامح الصورة التي يعثر عليها عبر الأسطر الممتدّة على مساحة أكثر من كتاب. إننا لن نعرض هنا كل ما أتى به مفكرنا حول ابن سينا، إنما سوف نتتبّع مصير أرسطو والبرهان بعد الفارابي، متوقفين عند أهم الانتقادات التي وجّهها إلى فلسفة ابن سينا[١٠٤].

«إن ابن سينا يريد أن يؤسس «العرفان» على «البرهان»»[١٠٥]، هذا ما عمل الجابري على برهنته في أبحاثه حول الفكر السينوي. لم يكن البرهان هدفاً بحدّ ذاته لدى ابن سينا ولا التقيّد بمذهب أرسطو أيضاً، وهو يعلن عن ذلك في كتابه **الشفاء** الذي ضمّنه ما صحّ عنده من «العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين». يعترف ابن سينا صراحة بفضل الفارابي عليه في ما يتعلّق بتكوينه الفكري، بخاصة في فهمه لكتاب أرسطو **ما بعد الطبيعة**.

إن هذا الاعتراف الذي صرّح به ابن سينا لتلميذه الجوزجاني جعل الجابري يجزم بأنه كان قد «قرأ أرسطو بوساطة الفارابي ومن خلاله»[١٠٦]. من هنا بدا أثر الفارابي واضحاً في ابن سينا إلى حدّ دفع الباحثين المعاصرين كما القدامى إلى الإقرار بعدم اختلاف آرائه الفلسفية عن آراء الفارابي باستثناء بعض التفاصيل[١٠٧].

يرى مفكرنا أن هذا صحيح من الوجهة المعرفية فقط، ولكنه حكم خاطئ

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٣.

(١٠٤) للمزيد من التوسّع في قراءة الجابري لفلسفة ابن سينا، انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٨٧ ـ ١٦٦.

(١٠٥) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٦٦.

(١٠٦) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٩١.

(١٠٧) نحن نعلم أن المناحي المشرقية التي اتخذها مذهب ابن سينا الفكري، أكان في المنطق أم في الفلسفة جعلته يضع أسساً تجريبية ـ استقرائية للبراهين والقضايا والأقيسة، ويطوّر تلك المناحي النفسية في معرفة الذات والأنا.

من الوجهة الأيديولوجية. إذا نظرنا إلى كل من ابن سينا والفارابي من الناحية المعرفية المحضة، أي من خلال سائر المعارف العلمية والفلسفية التي وظّفاها في عملية صياغة المنظومة الماورائية لديهما، نجد تقارباً كبيراً في وجهات النظر. أما إذا نظرنا إلى آرائهما من الناحية الأيديولوجية فنجد فرقاً كبيراً بينهما، لأن ابن سينا عندما قرّر تبنّي آراء الفارابي على الصعيد الماورائي، كان قد تبنّى المضمون المعرفي لهذه الآراء وليس حلم الفارابي الأيديولوجي الذي تبيّن لنا من خلال سعيه إلى إرساء الوحدة على صعيد الفكر وعلى صعيد المجتمع المفكك في حينه. إن الفترة الزمنية التي فصلت بينهما شهدت تحولاً خطيراً على مستوى التاريخ الإسلامي في المشرق العربي. فالتفكّك الذي بدأ بإصابة أطراف الامبراطورية الإسلامية كان قد وصل إلى المركز، وبات الأمل في تحقيق الإنقاذ أمراً مستحيلاً. لقد عاش ابن سينا هذا الواقع المتردّي إبّان استلامه مهام الوزارة لدى أحد الأمراء البويهيين. شهد عصره تمزّقاً اجتماعياً وسياسياً وأيديولوجياً، وبدأت الحضارة العربية الإسلامية تسير نحو الانحطاط بخاصة في المشرق - بالنسبة إلى الجابري - على الرغم من الازدهار الفكري والثقافي في كل المجالات. هناك مفارقة بين الواقع السياسي والاجتماعي المتدهور، وبين الواقع الفكري والثقافي المزدهر، أشار إليها مفكرنا ليعلن أن ابن سينا يأتي في ختام المسار التطوري للمعارف العلمية والفلسفية في المشرق، لكي يتوّج إنجازات الكندي والفارابي في الفلسفة وأبحاث الرازي في الطب.

إن ابن سينا خير ممثل للازدهار الذي عرفته الثقافة العربية الإسلامية على الصعيد الكمّي، نظراً إلى مؤلفاته الضخمة، وتفكيره الواضح، وأسلوبه السليم، وادّعاءاته الكثيرة. كما إنه خير ممثّل للوجه الآخر لهذه الثقافة، لأنه كان أول من دشّن مرحلة التراجع والانحطاط، على الرغم من كل ما تحلّى به من «أبهة وجلال». ويدعو الجابري في هذا السياق إلى التخلّي عن الاعتقاد القائل بتطوّر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام تبعاً لخط متصّل وصاعد يُتوّجه ابن سينا، ويضربه الغزالي لكي يقضي عليه. «إن ابن سينا يبدو (. . .) لا ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية أوجها كما يعتقد، بل ذلك الرجل الذي كرّس وعمل على تكريس لا عقلانية صحيحة في الفكر العربي الإسلامي تحت غطاء «عقلانية» موهومة»[١٠٨]. لكن ما الذي جعل مفكرنا يطلق هذا الحكم بحق ابن سينا وإلى مَ استند في ذلك؟

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

اعتمد الجابري في قراءته النقدية للفكر السينوي على المقارنة مع فلسفة الفارابي بشكل أساس. لقد قرأ ابن سينا من خلال الفارابي معتبراً أن فلسفة الأول هي امتداد لفلسفة الثاني وخروج عنها في الوقت عينه. إنها كذلك إذ قد تبنّت هيكلها العام، كما إنها خروج عنها لأنها اتجهت بهذا الهيكل إلى مكان آخر فركّزت على بعض الأمور وذهبت بها إلى حدّها الأقصى، وأهملت أموراً أخرى لا تقل أهمية عن الأولى.

يرى مفكرنا أنه على الرغم من اعتراف ابن سينا بفضل الفارابي عليه وإشادته به، فهو قد خرج عن الحدود التي كان قد وضعها الفارابي لـ «منظومته الفلسفية» فأعطاها توجيهاً ومضموناً مغايرين. لم يُضف الشيخ الرئيس أي عناصر جديدة إلى هذه المنظومة، ولم يحذف منها أي شيء، وبالتالي لم يقم بإجراء أي تغيير في هيكلها العام. كل ما فعله يكمن في أنه أبرز عناصر معينة محمّلاً إياها بالفعل ما كانت تتضمّنه بالقوة، في حين أهمل عناصر أخرى، ناقلاً إلى ميدان القوة ما كانت تحمله بالفعل. والعناصر التي تعرّضت لهذه العملية، عملية الإبراز خاصة، هي التي أدّت إلى تغيير في اتجاه المنظومة، وبالتالي إلى تأسيس ما دعاه الشيخ الرئيس بـ «الفلسفة المشرقية»[(١٠٩)].

يعرض مفكرنا بالتفصيل أهم نصوص الفارابي ليقارنها في ما بعد بأبرز نصوص ابن سينا التي تتناول المواضيع عينها. ويقدم بالتالي استنتاجاته الخاصة[(١١٠)]. سوف نتوقف في ما يلي عند أبرز ما يميّز ابن سينا عن الفارابي، أو عند التغيير الذي طرأ على «المنظومة الفلسفية» الفارابية.

لقد اهتمّ الفارابي بقضية العقل اهتماماً بالغاً فهي أساس منظومته، إن العقل هو بالنسبة إليه مبدأ النظام والوحدة مركّزاً على الانسجام بين عناصر منظومته. أما ابن سينا فقد اهتم بالنفس أكثر من العقل مبرزاً الثنائية وليس الوحدة في الكون. انصرف إلى الكشف عن الثنائية في الكون وفي أجزائه أيضاً، عندما شدّد على الفرق النوعي بين العالم العلوي والعالم السفلي ـ أي الطبيعة ـ من جهة، والنفس الإنسانية والبدن من جهة أخرى.

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١١٠) راجع هذه النصوص التي توقف عندها الجابري في: الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٤٤٩ ـ ٤٧٦.

إن الاختلاف بين الموجودات بالنسبة إلى الفارابي هو اختلاف في الدرجة وليس في النوع، إنه لا ينكر وجود الأنواع كما قال أرسطو والقدماء، وما الاختلاف في النوع إلا نتيجة للاختلاف في الدرجة. من هنا كانت الموجودات عنده متسلسلة من أعلى المراتب إلى أدناها مثل الجسم البشري حيث يحتل «القلب» المرتبة الأولى، أو مثل المدينة الفاضلة حيث يأتي الرئيس أولاً والذين يخدمون ولا يخدمون أخيراً. أما ابن سينا فيهتمّ، على العكس من ذلك، بإبراز الفرق النوعي بين كل من العالم العلوي والعالم السفلي، وبين موجوداتهما أيضاً، مكرّساً هذا الفرق ومؤكّداً مغايرة النفس للبدن، واستقلالها عنه. تنتمي النفس بالنسبة إليه إلى العالم العلوي، أما الجسد فهو جزء من العالم السفلي.

إن السعادة عند الفارابي تكمن في إدراك النظام والوحدة في الكون إدراكاً عقلياً، أما السعادة عند ابن سينا فهي تكمن في تحرّر النفس من سجنها المادي وانطلاقها نحو نفوس الأجرام السماوية حيث تشاهد الحق الأول في «المحل الأرفع». يشير مفكرنا في هذا المجال إلى أن ابن سينا قد تبنّى الجانب المعرفي الخاص بنظرية السعادة عند الفارابي، إنما حمّله مضموناً آخر. فالطريق المؤدية إلى السعادة عندهما واحدة، إنه معرفة الوجود بما هو عليه، بنظامه وعلله، لكن جوهر السعادة مختلف عندهما كما رأينا. والسعادة عند ابن سينا هي نفسية وشخصية مرتبطة بالتحرّر من البدن، واستعجال الموت. بينما نجد أن «الحياة الأخيرة» حيث السعادة بالنسبة إلى الفارابي غير مرتبطة بمفارقة النفس للبدن، أي الموت، إنما هي تتعلّق باستكمال العقل النظري معرفة حقائق الموجودات. من هنا يمكن القول إن فلسفة الفارابي العقلانية تختلف إلى حدّ بعيد عن فلسفة ابن سينا الروحانية، على الرغم من أنهما وظّفا المادة المعرفية نفسها.

يرى الجابري أن فلسفة ابن سينا «المشرقية» هي منظومة خاصة، إنما هيكلها العلمي والماورائي هو هيكل المنظومة الفارابية حيث تحتل نظرية الفيض منزلة العمود الفقري. إن ما يتميّز به ابن سينا عن الفارابي هو المحتوى الذي أعطاه لفلسفته، إنه محتوى فلسفي ـ ديني يلخّص نظرية ابن سينا في النفس التي لم تقتصر على البرهنة على وجود النفس وروحانيتها وخلودها، لكي تشمل وجود النفس بعد الموت واتصال نفوس الأحياء بنفوس الذين قد ماتوا.

إن حاجة ابن سينا إلى أرسطو في فلسفته هذه كانت تميل إلى التخلّص منه

أكثر من الاستفادة منه عن طريق توظيفه عقلانياً، كما فعل الفارابي، لذلك اعتبره مفكرنا «المدشّن الفعلي لمرحلة أخرى في تطور الفكر الفلسفي في الإسلام، مرحلة التراجع والانحطاط»[١١١]. لقد أعطى ابن سينا منحى روحانياً لـ «مادية» أرسطو، فعاد بها إلى أفلاطون. لم يتمكّن من تجاوز أرسطو، ولم يكن حتى في مستوى «أرسطوطاليسية» الفارابي، إنما ابتعد عنهما في حكمته المشرقية. كما إن الاتجاه الروحاني واللاعقلاني لفلسفة ابن سينا لم يبتعد عن أرسطو والفارابي فحسب، إنما ابتعد أيضاً عن «الواقعية الدينية» التي تبلورت في القرآن، ودعّمها المتكلّمون من خلال مجادلاتهم فأصبحت أكثر عقلانية من فلسفته.

يحاول الجابري أن يفسّر هذا المنحى الروحاني عند ابن سينا، ورغبته في الابتعاد عن أرسطو والتخلّص منه، من خلال تحديد المضمون الأيديولوجي للفلسفة المشرقية. لقد أراد ابن سينا أن يتجاوز شرح كتب أرسطو نحو تأسيس فلسفة مشرقية لها خصوصيتها القومية الفارسية، بخاصة لأن المنافسة كانت على أشدّها في أيامه بين مدرسة بغداد المشائية ومدرسة خراسان المشرقية القائمة على دمج الدين والفلسفة بعضهما ببعض.

يشير مفكرنا إلى نشأة ابن سينا في وسط إسماعيلي، وتلقّيه العلم والفلسفة من رسائل إخوان الصفا. لقد أخذ هذه المادة المعرفية عينها، وحاول بناء مشروعه، مكرّساً بذلك اتجاهاً روحانياً عرفانياً أدّى دوراً كبيراً في ارتداد الفكر العربي الإسلامي عن العقلانية التي سبق أن نادى بها المعتزلة ووصلت إلى القمة مع الفارابي. إنه يذكر في هذا المجال أن الحركة الإسماعيلية التي نمت خلال القرن الثالث الهجري، وظّفت المادة المعرفية للأفلاطونية الجديدة من أجل بناء أيديولوجيا ثورية هدفت في ذلك الحين إلى قلب نظام الخلافة العباسية، كتعبير عن الشعوب التي اضطهدت قومياً وطبقياً. إن هذا الهدف لم يتحقّق فتحوّل إلى «حلم جميل». لذلك كانت الفلسفة المشرقية السينوية «امتداداً على صعيد الفكر المجرّد لأيديولوجيا ثورية فشلت في تحقيق نفسها فتحوّلت مع الشيخ الرئيس، الذي أعاد إنتاجها في وقت حقّق فيه العلم والمنطق تقدّماً كبيراً، إلى فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»[١١٢].

يرى الجابري في تقويمه الرؤية السينوية أنها عبارة عن عملية تلفيق تجمع

(١١١) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ١٤٨.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

بين إلهيات الفارابي وأخرويات الإسماعيلية، كما إنها تحمل مشاغل الفكر العربي الإسلامي في عصره، بخاصة مشاغل المتكلمين والصوفيين، «فجاءت فلسفته من تلك الفلسفات التلفيقية التي تقدّم أجوبة، صريحة أو ضمنية للقضايا التي تشغل جميع الاتجاهات والتيارات. ومن هنا ارتباط «الجميع» داخل الثقافة العربية الإسلامية بالسينوية نوعاً من الارتباط، فأصبحت السينوية تمثّل، من دون منازع الصيغة «البرهانية» للفلسفة والكلام والتصوّف في الإسلام، وبالتالي الممثّل «الرسمي» للبرهان في الثقافة العربية الإسلامية»[١١٣].

يبدو واضحاً في هذا النص الموقف النقدي الذي اتخذه مفكرنا في مواجهة الرؤية التلفيقية لابن سينا. لقد أراد أن ينتزع منه صفة «الممثلّ الرسمي» للبرهان، لأنه ابتعد عنه بسبب روحانياته، لكي يعطي هذه الصفة في ما بعد إلى من يستحقها في نظره، أي ابن رشد. هذا هو باختصار «الوجه الآخر» لفلسفة ابن سينا، والذي حاول أن يبرزه الجابري من خلال أبحاثه. إنه الوجه الذي يمثّل حقيقتها كما وصلت إلينا، والذي دفعه إلى اعتبار ابن سينا «أكبر مكرّس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام»، لأنه «جعل من التنجيم والسحر (. . .) وغير ذلك من مظاهر اللامعقول «علوماً» تجد مكانتها «الطبيعية» في منظومته «العلمية» الفلسفية التي طلاها بطلاء أرسطوطاليسي كاذب»[١١٤].

لم يكن ابن سينا «نتاج نفسه» إنما هو نتاج الثقافة العربية الإسلامية منذ عصر التدوين. إن مجمل تناقضاته ليست إلا إشارة واضحة تنذر بقدوم لحظة انفجار التناقضات داخل العقل العربي الذي بات عاجزاً من إنجاز قطيعة نهائية مع النظام المعرفي الذي شيّدته الهرمسية، إنه نظام «العقل المستقيل». سوف يأتي الغزالي في ما بعد لكي «يقيم الدليل على ذلك ليس فقط بتقلّباته وتناقضاته وأزمته الفكرية بل أيضاً بتكريسه للهرمسية في دائرة «البيان» ذاتها مؤسّساً بذلك أزمة العقل العربي، أزمته «التاريخية»»[١١٥].

ما هو موقف الغزالي من النظام البرهاني بعامة ومن الفارابي وابن سينا بخاصة؟ ما هو سبب تهجّمه على الفلاسفة وإعلانه تهافتهم؟

---

(١١٣) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

(١١٤) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ١٥٤.

(١١٥) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٦٨.

(٤) تأسيس الفقه على المنطق عند الغزالي

يرى الجابري أنه لا يمكن لأحد أن ينكر فضل الغزالي في توظيف المنطق داخل الحقل المعرفي البياني، بعد الفارابي. لقد سخّر سلطة الفقيه الأصولي والمتكلّم العالم من أجل الدعوة إلى اعتماد المنطق في مجال العلوم البيانية، وبخاصة في علم الكلام. إنه على الرغم من تهجّمه على الفلاسفة وتشكيكه في جدوى علومهم، نجده قد استثنى المنطق ودافع عنه. لم يبشّر الغزالي بالمنطق فقط إنما ألّف فيه بلغة سهلة المنال، وصاغ مضمون بعض الآيات القرآنية في صورة قياس لكي يبيّن استخدام القرآن للقياس المنطقي في عملياته الاستدلالية. إنه يعتبر في كتابه **القسطاس المستقيم** أن الطرق الاستدلالية في القرآن هي ثلاثة تعود كلّها إلى القياس الأرسطي.

لكن أشهر ما أنجزه الغزالي في مجال تبيئة المنطق داخل الحقل المعرفي البياني هي مقدمة كتابه **المستصفى من علم أصول الفقه**. إنه يرى أن المنطق هو مقدمة العلوم كلها ومن لا يتمرّس به ويتسلّح بأدواته تفقد علومه الثقة بها. لقد «أراد الغزالي أن يجعل المنطق هو الذي يؤسّس أصول الفقه وليس علم الكلام، فوضع هذه المقدمة على صدر كتابه ليتمكّن من لا يعرف المنطق من الاطلاع على الكيفية التي يجب أن تسبر بها الأدلة وتُختبر»[١١٦].

على الرغم مما أورده الغزالي في **المستصفى**، وعمله على تأسيس الفقه على المنطق، يرى مفكرنا أن أهم كتبه المنطقية هو **معيار العلم** حيث يعرض فيه أبحاثه المنطقية بشكل مبسّط، ما جعله قريباً من البيانيين. كذلك اجتهد في مجال تبيئة المنطق داخل علم الكلام من خلال كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد**، حيث قام بأوسع تطبيق للقياس المنطقي في مجال علم الكلام. لكن دوره لم يقتصر فقط على تبرير المنطق وإظهار أهميته عبر إصدار الفتاوى الدينية لصالحه. كما إنه لم يكتف بالتأليف في المنطق بأسلوب واضح، ولغة بسيطة مستخدماً الأمثلة الفقهية لتسهيل تطبيقه في علم الكلام، إنما تجاوز كل ذلك لكي يصل إلى تبيان عدم صلاحية منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب في علم الكلام، لأنه غير مجدٍ في طلب اليقين. إن صلاحية هذا المنهج تقتصر فقط على الفقه حيث يتمّ الاكتفاء بالظن ولا يُطلب اليقين.

---

(١١٦) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٤٣٨.

كانت هناك أسباب عدة من بينها محاربة الباطنية، قد دفعت الغزالي لكي يستعين بالقياس الأرسطي مناضلاً في أكثر من اتجاه ليجعل منه ميزاناً للعقل البشري، وسبيلاً وحيداً من أجل اكتساب المعرفة. ويرى الجابري هنا أن «آلية القياس الأرسطي قد تمكّنت من ذهن الغزالي إلى درجة أصبح معها يرى أن المعرفة لا تحصل، ولا يمكن أن تحصل في أي ميدان كان، إلا بترتيب مقدمتين أو أصلين على وجه مخصوص. وهكذا نجده يطبّق هذه الآلية على «الكشف» الصوفي نفسه، فيجعله يتوقف هو الآخر على «أصلين» يزدوجان، كما يقول، وبطريقة مخصوصة»[١١٧].

لم يوفر الغزالي إذاً آلية القياس حتى في التصوّف حيث وجد لها وظيفة مهمة، لقد ربط الكشف الصوفي بأصلين، **الأول** هو في منزلة المقدمة الكبرى، إنه مرآة اللوح المحفوظ، و**الثاني** هو في مرتبة المقدمة الصغرى، إنه مرآة القلب. لا يحصل الكشف إلاّ إذا رُفع الحجاب بين المرآتين عن طريق المجاهدات والرياضات. لم يتضّح لمفكرنا إذا كان الغزالي هنا يحاول إضفاء الطابع البرهاني على الكشف الصوفي، أم أنه يقوم بإحدى المماثلات التي عرفها العرفان وارتكز عليها فقط. لكنه يخلص إلى القول بأن المنهج الذي وضعه أرسطو من أجل تحصيل العلم والذي هو «المنطق»، قام الغزالي بتحويله إلى «مجرّد آلية ذهنية شكلية»، هادفاً من خلال ذلك إلى أن يستبدل به آلية ذهنية أخرى، سبق أن برهنت على عقمها وتسبّبها بتناقضات كثيرة، إنها آلية قياس الغائب على الشاهد. إن في ذلك تحوّلاً مهمّاً طرأ على منهج المتأخرين من علماء الكلام.

لكن السؤال المطروح في هذا السياق والذي يفرض نفسه يثير مسألة قبول الغزالي للمنطق وحماسته الظاهرة له من جهة، ورفضه، لا بل محاربته للفلاسفة من جهة أخرى؟ وإذا استخدمنا لغة الجابري يمكن أن نسأل: ما هو «المضمون الأيديولوجي» للهجوم على الفلاسفة وإعلان تهافتهم؟ وهل كان بالتالي البرهان هدفاً في حدّ ذاته بالنسبة إلى الغزالي؟

يرى الجابري أن موقف الغزالي محكوم بأيديولوجية الدولة التي نشأ في مدارسها، وعمل في كنفها، واستلم التدريس في أهم معاهدها بتكليف منها، هذه الأيديولوجية التي تؤسّسها فكرة الجمع بين الفقه الشافعي والمذهب

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

الأشعري والتصوّف. كذلك سوف يتلقى في ما بعد الأمر بشكل واضح من الخليفة المستظهري لكي يردّ على الباطنية. من هنا حاجة الغزالي الملّحة إلى المنطق، وإلى القياس الأرسطي على وجه التحديد من أجل إثبات عقائد الأشعرية، والردّ على «التعليمية».

إن هذا الأمر سيُملي على الغزالي ضرورة فصل المنطق عن الفلسفة، واعتباره مجرّد آلة لا دخل لها بالدين، فهي تحصر مهامها في طرق الاستدلال والقياس. لقد بلغت محاولة الغزالي تبيئة المنطق إلى درجة اعتباره «القسطاس المستقيم» داخل الفكر السني. إنه الميزان الذي عرض به القرآن فحوى العقيدة واستخدمه للرد على الكفّار. كما يؤكّد أن المنطق يوناني بالاسم فقط، أما مضمونه فهو مجموع قواعد التفكير التي يشترك البشر فيها أجمعين من أجل التمييز بين صحيح الكلام وفاسده. كذلك إن المنطق ضروري من أجل الرد على الفلاسفة والباطنية لأنه آلة يُتبيّن من خلالها طريق المجادلة وبخاصة طريق «المحاجة بالبرهان الحقيقي».

من هنا يرى مفكرنا أن ما يبتغيه الغزالي من خلال استخدام المنطق هو الجدل وليس البرهان. إنه يريد استثمار المنطق في دفاعه عن المذهب الشافعي في الفقه، وعن المذهب الأشعري في علم الكلام، كما يريد توظيف المنطق في الهجوم على الفلاسفة وهدم معارفهم، وذلك من دون أن يعمل على إنتاج المعرفة في مجال المنطق. ويتوقف عند توظيف الغزالي للمنطق في هجومه على الفلاسفة ليشير إلى أنه جادل الفارابي وابن سينا في المسائل التي خالفا فيها المذهب الأشعري تحديداً. يلحظ الجابري أن الفلاسفة في عصر الغزالي لم يكونوا في صدد تشكيل خطر على الدين وأصوله مثلما ادّعى عليهم، كما أنهم لم يشكّلوا خطراً على الدولة التي كان ينطق باسمها، وأكثر من ذلك لم يكن لهم من وجود يُذكر في حينه. إن ابن سينا كان قد توفي قبل ستين عاماً من تأليف كتاب **تهافت الفلاسفة**، ولم يكن هناك من فيلسوف سواه في تلك الحقبة. من المعلوم أن فلسفة ابن سينا كانت على صلة وطيدة بالفلسفة الإسماعيلية، لذلك من المرجّح أن الغزالي قد وضع الفلاسفة مع الباطنية في موقع واحد، إنه موقع العدو. لذلك كان **تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية** مظهرَيْن لرد فعل واحد، رد فعل سياسي ضد الحركة الإسماعيلية»[١١٨].

(١١٨) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٨٥.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الغزالي الذي توصّل إلى العلم اليقني عن طريق التصوّف، كان قد تبنّى بشكل واضح كل أطروحات الفلسفة الدينية الهرمسية. وهو إن لم يكن قد اطّلع عليها بشكل مباشر، فإنه استقى هذه الأطروحات من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها بعامة، ومن المتصوفة كالبسطامي والجنيد والحلاّج بخاصة. يؤكّد الجابري استناداً إلى نصوص الغزالي على أنه تبنّى في كتبه التي ألّفها بعد **تهافت الفلاسفة** و**فضائح الباطنية** الأطروحات عينها التي كفّر بسببها الفلاسفة، من هذه الكتب هناك مثلاً **مشكاة الأنوار** و**المقصد الأسنى**(١١٩).

لقد أقرّ بقدم العالم، وقال بأن الله لا يعلم الجزئيات، كما إنه أنكر حشر الأجساد، وذلك من دون أن يعتمد على الطرق الاستدلالية إنما على الطرق العرفانية، مُضفياً عليها طابعاً بيانياً قرآنياً، لكي يقوم بنشرها في ما بعد في كتبه التي وضعها من أجل «الخاصة». لكن هناك مسألة واحدة عارض فيها الفلاسفة واستمرّ في مواجهتهم بشأنها، إنها مسألة السببية، أي مسألة العقل في حدّ ذاته. أنكر الغزالي السببية وأصرّ على ذلك، ما أفرغ البرهان من مضمونه وأبقى على الشكل فقط، أي القياس والجدل. لقد وظّف هذا الشكل في حراسة مضمون البيان كما بلوره الأشاعرة.

إن ضرب البرهان على هذا النحو أدّى ـ من منظور الجابري ـ ليس فقط إلى إلغاء السببية إنما العلوم العقلية أيضاً من رياضيات وطبيعيات. وهذا الإلغاء لم يكن فقط على الصعيد الإبستمولوجي إنما طاول كذلك الصعيد الاجتماعي والتاريخي. من هنا يمكن تسجيل انتصار «العقل المستقيل» عند الغزالي على كل محاولاته لفرض البرهان سواء في الفقه أم في علم الكلام. «لقد انتصرت فيه الهرمسية «الهاربة» من الدنيا على الفقيه المتكلّم المناضل من أجل الدنيا والدين»(١٢٠).

إذاً، يمكن أن ننظر إلى الغزالي باعتباره مرآة تعكس ثقافة عصرها، وساحة تلقي عندها سائر التيارات الفكرية والأيديولوجية التي شهدها الفكر العربي الإسلامي حتى أيامه. لقد استكملت هذه الثقافة نموّها وعبّرت من خلال الغزالي

---

(١١٩) يتوقف الجابري عند بعض النصوص التي تظهر بالفعل تأثر الغزالي بالهرمسية، وبخاصة بالفلاسفة الهرمسيين عندما تحدّث عن «المطاع» الذي يعني «الإله الصانع» وهو غير «الإله المتعالي» الذي عبّر عنه الغزالي بـ«الأول الأعلى». هذا يعني أنه أقرّ بنوع من الثنائية في الألوهة. لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٨.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

عن تنوّعها، والصراعات التي عرفتها، والأزمة التي بلغتها، وبالتالي عن التناقضات التي ميّزتها.

إن من يتعمّق في فكر الغزالي يتبيّن بوضوح التناقضات التي وقع فيها. فهو يدعو إلى التصوّف من جهة، ويتهجّم على آلهيات الفلاسفة من جهة أخرى، وبخاصة أن المستهدف هنا هو ابن سينا والفلاسفة الإسماعيليين الذين بنوا فكرهم على النظام العرفاني الهرمسي. كذلك نجده يهاجم الفلاسفة ويدعو في آن معاً إلى تبنّي المنطق الأرسطي الذي لا يمكن فصله عن فلسفته الإلهية. لكن التناقض الأكبر الذي عرفه فكر الغزالي يكمن في الجمع بين التصوّف والمنطق وفي الدعوة إليهما معاً. لقد جعل من جهة، المكاشفة غاية له وهدفاً يسعى إليه، ودعا من جهة أخرى إلى اتباع المنطق كطريق تؤدّي إلى المعرفة، لا بل طريق وحيدة توصل إلى المعرفة الصحيحة.

تبقى الإشارة في نهاية المطاف إلى أن الغزالي بقي حاضراً في الثقافة العربية الإسلامية، وهو لن يكفّ «عن الحضور فيها قريباً» كما يرى الجابري. إن ذلك ليس دليلاً على أن الغزالي علم بارز في هذه الثقافة وحسب، إنما هو برهان على أنه كان ولا يزال أحد مكوّناتها، وإحدى سلطاتها المرجعية التي لم تقدّم استقالتها بعد.

لقد أسدل مفكرنا الستار على خشبة النظام البرهاني في المشرق العربي معلناً ضعف هذا النظام بالمقارنة مع البيان والعرفان الذي انتصر أخيراً مع ابن سينا والغزالي. لقد اعتبر أن أقصى درجات طموح العقل العربي كانت آنذاك أن يستقيل من مهامه، مسلّماً زمام أموره إلى العرفان، وسالكاً طريقه حتى النهاية. لكن هل كان وضع البرهان مماثلاً في المغرب العربي؟

ب ـ النظام البرهاني في المغرب العربي

لقد رأينا كيف أن النظام البرهاني في المشرق العربي لم يهتمّ بالبحث عن النتيجة كما هو الحال في القياس الأرسطي، إنما ركّز اهتمامه على إيجاد الحد الأوسط لأن النتيجة معطاة سلفاً وهي ممثلة بالحكم الشرعي الذي ورد أما في القرآن أو في السنة أو في اللغة. اعتمد الفكر النظري في المشرق على نوع من الاستدلال يرتكز على قياس ما هو ماورائي بما هو طبيعي، مجتهداً في البحث عن قيمة ثالثة تسهم في عملية التوفيق بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أو بين

الوحي والعقل. إن هذا الأمر قد أضفى على الفكر النظري الطابع التوفيقي. تجدر الإشارة هنا إلى أن الفلسفة في المشرق قد نشأت في ظل علم الكلام الذي انشغل بإشكالية التوفيق بين النقل والعقل وبوظيفة الدفاع عن العقيدة بالحجج العقلية. بات الوضع مختلفاً في المغرب العربي حيث نشأت الفلسفة على أساس العلم وبخاصة الرياضيات والمنطق، لذلك سوف تصبح فلسفة علمية «علمانية»، لأنها تأسّست خارج إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة.

يؤكّد الواقع التاريخي «أن المدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها ابن باجة وابن طفيل وابن رشد قد ظهرت وكأنها تتويج لمرحلتين من التطور في الفكر العلمي في الأندلس، (. . .) مرحلة الرياضيات، ومرحلة المنطق (. . .)»[١٢١]. هذا ما يثبته مفكرنا في سياق بحثه حول «الطريق إلى فلسفة علمية برهانية». لقد أثبت أن ابن باجة ألّف في مجال الفلسفة متحرّراً من قيود السياسة التي كانت مفروضة على الفلسفة من قبل، كما إنه تحرّز من القيود الثقافية التي أنهكت الفلسفة في المشرق. إنه يعني بالقيود الثقافية هنا تلك التي أورثها إياها علم الكلام والعرفان.

كانت المدرسة الفلسفية في المشرق، أي مدرسة الفارابي وابن سينا بخاصة، تستقي الكثير من آرائها من المدارس السريانية القديمة التي تأثّرت إلى حدّ بعيد بالأفلاطونية المحدثة. أما المدرسة الفلسفية في المغرب، أي مدرسة ابن رشد بخاصة، فقد تأثرت بـ «الثورة الثقافية» التي كانت بقيادة ابن تومرت ـ مؤسّس دولة الموحدين ـ والتي كانت تعمل من أجل «ترك التقليد والعودة إلى الأصول». لذلك اهتمّت المدرسة الفلسفية في المغرب بالبحث عن الأصالة عبر قراءة جديدة للأصول ولفلسفة أرسطو.

أما على صعيد الفقه فهناك أيضاً «ثورة ثقافية» كان رائدها ابن حزم وتابع من بعده الشاطبي. أردنا أن نتوقف عند كل منهما في القسم الذي خصّصناه للنظام البرهاني على الرغم من انتمائهما إلى دائرة البيان، لأن كلاّ منهما عمل على ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان على نحوٍ يعطي الأهمية الكبرى للبرهان ولدور العقل. فابن حزم مثلاً أراد أن يؤسّس البيان على المنطق معتمداً قواعد العقل الكوني، ما أعطى مشروعه الفكري بعداً فلسفياً، لا يخلو من الروح

---

(١٢١) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ١٧٤.

النقدية. أما الشاطبي فقد اعتمد في منهجه على الاستنتاج والاستقراء ومقاصد الشرع، فوصل في ذلك إلى قمة العقل العربي في مجال الأصول، في رأي الجابري، عن طريق تأسيس البيان على البرهان انطلاقاً من علم الشريعة.

من هنا سوف نتوقف في ما يلي عند علمين بارزين في الفكر الفلسفي البرهاني في المغرب العربي، عنينا بهما ابن رشد وابن خلدون، كما سنتناول بالبحث كيفية تأسيس البيان على البرهان عند كل من ابن حزم والشاطبي.

(١) ابن رشد والقطيعة المعرفية

«كان هناك «روحان» و«نظامان فكريان» في تراثنا الثقافي: الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعمّ: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة «القطيعة الإبستمولوجية» بين الاثنين، قطيعة تمسّ في أن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية»[١٢٢].

يبدو واضحاً هنا عمق التمييز الذي يقيمه مفكرنا بين الفلسفة في المشرق وبينها في المغرب، إلى درجة تأكيده وجود قطيعة إبستمولوجية بينهما، وذلك من خلال المقارنة بين ابن سينا وابن رشد. وإذا كان العقل قد استقال من مهامه مع فلسفة ابن سينا المتأثرة إلى حدّ بعيد بالإسماعيلية والهرمسية، فإنه سوف يستعيد هيبته ويعاود مزاولة عمله مع ابن رشد. إن قراءة الجابري لابن رشد مرّت حتماً بابن سينا، لذلك فقد لحظنا العديد من المقارنات بينهما في سياق تحليله فلسفة ابن رشد، ورأينا أنه يضعهما على طرفي نقيض. أما قراءتنا للجابري فقد أظهرت لنا المنزلة الرفيعة التي يحتلّها ابن رشد لدى مفكرنا إلى درجة تعصّبه له والانحياز إليه. فالنزعة الرشدية واضحة المعالم عنده، إذ يرى أننا اليوم بأمسّ الحاجة إلى ابن رشد، «إلى روحه العلمية النقدية الاجتهادية، واتساع أفقه المعرفي، وانفتاحه على الحقيقة أينما تبدّت له، وربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر ومستوى السلوك سواء بسواء»[١٢٣].

كما إنه يصرّ على أهمية ابن رشد لكونه «المدخل الضروري لكل تجديد

---

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(١٢٣) محمد عابد الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٠.

في الثقافة العربية الإسلامية في داخلها، ولأنه أنموذج «للمثقّف العربي المطلوب اليوم وغداً، المثقّف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبّع بالروح النقدية، وبالفضيلة العلمية والخلقية»[١٢٤].

أردنا أن نظهر تلك المنزلة الخاصة لابن رشد عند مفكرنا قبل أن نتوقف عند أهم محطاته الفكرية داخل النظام البرهاني، وذلك بهدف أن نبرز جانباً مهماً من انحياز الجابري لابن رشد، ونقده لابن سينا. نعني بهذا الجانب الواقع المعاصر الذي دفع مفكرنا إلى طلب النجدة من داخل التراث، فهو بالتأكيد لن يوفّر له عرفان ابن سينا ولا دمجه بين الدين والفلسفة الملاذ المطلوب، ولن يؤدّي الخدمة الموكلة إليه. بينما ابن رشد سوف يقدّم له الحل في ظل التطرّف الديني الذي تشهده الساحة العربية الإسلامية اليوم. إن خصائص هذا الحل نتبيّنها تباعاً خلال توقفنا عند أهم ما يميّز «الروح الرشدية».

على عكس المشروع السينوي، يرتكز مشروع ابن رشد الفلسفي على الفصل المبدئي بين الفلسفة والدين لكي تتمّ المحافظة على هويّة كل منهما، من أجل ترسيم الحدود بينهما والبرهنة على أن هدفهما واحد. لذلك كان هجوم ابن رشد على ابن سينا عنيفاً بخاصة في ما يتعلّق بطريقته في الاستدلال. لقد انتقد ابن سينا والغزالي والمتكلمين في المشرق لأنهم لم يستعملوا الطرق البرهانية في منهجهم الذي «يشوّش» على الفلسفة والدين. إن «الاستدلال بالشاهد على الغائب «يجمع بين عالمين مختلفين كل الاختلاف، عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، أو عالم الغيب وعالم الشهادة[١٢٥]. والاستدلال يكون صالحاً عندما تستوي طبيعة الشاهد وطبيعة الغائب. من هنا كان رفض ابن رشد المفاهيم الرئيسة التي وظّفها ابن سينا والمتكلمون في محاولاتهم للتوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين النقل والعقل، أي إنه رفض تلك القيمة الثالثة التي تصل بين الشاهد والغائب، وذلك الجسر الذي يصل بين ما يقرّره الحس والعقل من ناحية، وما يقرّره الدين والوحي من ناحية أخرى.

لذلك يرى الجابري أن ابن رشد قد بنى استراتيجية خطابه من خلال التحرّك ضمن أربع نقاط: شرح أرسطو أولاً، والكشف من ثم عن

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٢٥) تجدر الإشارة هنا إلى أن ابن رشد كان قد استعمل «الاستدلال بالشاهد على الغائب» في مطلع كتابه **فصل المقال** حين ذكر أن الاستدلال على الصانع يكون من خلال المصنوعات.

«انحرافات» ابن سينا، لكي يردّ في ما بعد على الغزالي، وينهي بالتنظير لمنهجية «الأخذ بالظاهر».

لقد شرح أرسطو ملخّصاً كتبه بهدف توضيح عباراته لكي يفهمها الناس، كما إنه كشف عن الثغرات عند ابن سينا الذي دمج قضايا الدين بقضايا الفلسفة وقرأها بواسطة هذه الأخيرة، من دون أن يحترم أصول الفلسفة والطريقة البرهانية. كذلك انتقد الغزالي لأنه لم يدرس الفلسفة في أصولها إنما من خلال ما كتبه ابن سينا، ولأنه أوقع مع الأشاعرة الناس في التباغض والتفرقة ممزقين الشرع، ومعتمدين على طريق سفسطائية في إثبات تأويلاتهم. اقترح ابن رشد طريقة في التعامل مع الخطاب الديني، باعتباره هيكلاً مستقلاً، ترتكز على ثلاثة مبادئ: يرى **أولاً** أن الخطاب الديني يتّفق بشكل دائم مع العقل إما بظاهره وإما بتأويله الذي يتمّ وفق شروط معيّنة. ويعتبر **ثانياً** أن القرآن بإمكانه أن يفسّر بعضه بعضاً، فآياته التي يخالف ظاهرها أسس البرهان تفسّرها آيات أخرى ظاهرها يشهد على المعنى الموافق للعقل. ويقرّر **ثالثاً** ضرورة الفصل بين ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل. فهناك ثلاثة أصول يقوم عليها الدين لا يجوز فيها التأويل وهي: وجود الله والنبوة واليوم الأخير. وكل ما عدا ذلك يمكن تأويله تبعاً لثلاثة شروط: احترام الأسلوب العربي في التعبير وكل ما يميّزه من خصائص، واحترام القول الديني بوحدته الداخلية، إذ لا يجوز إدخال تصوّرات غريبة ـ كالهرمسية مثلاً ونظريات الفلاسفة في المجال الديني ـ لا تدخل في مجاله التداولي الأصلي زمن النبي محمد. كذلك يجب احترام المستوى المعرفي للذين يوجّه إليهم التأويل، إذ من الضروري مراعاة مستواهم الثقافي.

يرى ابن رشد أن تصنيف القول الديني إلى «ظاهر» و«باطن» يعني فقط التمييز بين الحقيقة والمجاز. كما إن تصنيف الناس إلى «خاصة» و«عامة» يعني فقط التمييز بين الذين بلغوا المستوى النظري البرهاني والذين لا تصل معارفهم إلى هذا المستوى فيكتفون بضرب الأمثال. أي إن الفرق بين معرفة الخاصة ومعرفة العامة يطاول الدرجة وليس النوع لأنه ليس هناك حقيقتان إنما حقيقة واحدة. هناك مسائل يجب أن يسلّم بظاهرها الخاصة كما العامة مثل أوقات الصيام والصلاة وغيرها من المسائل التي لا يمكن تبريرها عقلياً. لذلك لا يجوز جعل الباطن للخاصة والظاهر للعامة.

إن خصوصية المنهج الظاهري عند ابن رشد ترتكز إذاً على احترام الوحدة الداخلية للنص الديني وقراءة أجزائه بعضها بواسطة بعض من دون تضمينه

تصوّرات غريبة عن مجاله التداولي الأصلي، واعتباره بناء مستقلاً له مبادئه الخاصة وكل عنصر فيه يستمدّ معناه من الموقع الذي له داخل الكل. «بهذا المنهج «الظاهري» الأكسيومي، إذن، شرح فيلسوف قرطبة أرسطو، بواسطة أرسطو نفسه، أي بالرجوع إلى آرائه وفحصها وردّها إلى أصولها، أي إلى المبادئ، والمسلّمات التي تؤسّسها، والتماس الحجج لها داخل المنظومة الأرسطية نفسها، مما مكّنه من تخليص فلسفة المعلّم الأول من الشوائب التي تعرّضت لها في العصر الهلينستي وفي العصر الإسلامي إلى عهده»[١٢٦].

يرى الجابري أنه في هذا النوع من الشرح الذي يرتكز على «الاجتهاد» تبرز أصالة ابن رشد بشكل واضح. لقد ابتعد عن هاجس التوفيق بين الفلسفة والدين فلم يطلب من أرسطو أن يقول ما لم يقله، ولم يطلب من النص الديني ما لم يتضمّنه. إن ما في الدين ليس «مثالات لما في الفلسفة»، كل منهما له كيانه الخاص من دون أن يناقض أحدهما الآخر. وما الأذى الذي ألحقه أحدهما باسم الآخر إلا نتيجة للمنتسبين إليهما.

قام ابن رشد بإعادة ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان وأسّسها على نظرة واقعية وعقلانية إلى الأمور، تعالج كلاً من الواقع الديني والواقع الفلسفي بروح نقدي. يرى مفكّرنا في ذلك بداية جديدة للفكر العربي تجد جذورها عند ابن حزم وابن باجه، ليأتي ابن رشد فيعيد بناء هذه البداية بوعي أعمق ويجعلها قادرة على فتح آفاق رحبة.

إن ما ميّز منهج ابن رشد أيضاً في منظور الجابري، قراءته المحترفة لأرسطو، لقد عاد إلى آرائه وفحصها وردّها إلى أصولها مقارناً في ما بينهما، وملتمساً لها الحجج ضمن المنظومة الأرسطية عينها أو ضمن منظومة الفكر اليوناني. إن هذا الأمر قد مكّن ابن رشد من تصحيح التشويه الذي لحق بفلسفة أرسطو في عصر الأفلاطونية المحدثة وأثره في الإسلام.

أُعجب ابن رشد بفلسفة أرسطو إلى حدّ بعيد، لكنه كان يضعه بمنزلة الصديق والعدو في أن معاً. فهو صديقه لأنه فيلسوف عظيم يبحث عن الحقيقة مجتهداً في فهم الكون. وهو خصمه لأن مبادئه في البحث عن الحقيقة لم تكن في مجملها على انسجام مع المبادئ، التي يعتمدها الدين الإسلامي. لذلك يرى

---

(١٢٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٢٢.

مفكرنا أن ابن رشد وأرسطو قد سلكا طريق العقل لبلوغ الحقيقة، لكن لكل منهما منظومته المرجعية التي تخصّه.

إن هذا الموقف المزدوج لابن رشد انعكس على قراءته لأرسطو. لقد رغب في المحافظة على المنظومة الأرسطية فاضطر إلى تأويل بعض آراء أرسطو بشكل خفيف لكي لا يشوّهها من ناحية، ولكي لا تتناقض صراحة مع العقيدة الإسلامية من ناحية أخرى. لذلك كان حريصاً على التخفيف، قدر المستطاع، من التباين بين فلسفة أرسطو والدين الإسلامي. حين يبدو له أن عملية التوفيق هذه صعبة يطلب العذر من أرسطو لأن مقدماته لزمت عنها نتائج بعيدة عن المفهوم الإسلامي. يرى أن هذه النتائج ليست صحيحة بشكل مطلق، إنما صادقة ضمن المنظومة الأرسطية صدقاً منطقياً مرتبطاً بالمقدمات التي أنتجتها.

لقد عمل ابن رشد على إعادة تأسيس البيان في مجال العقيدة بخاصة، فظهر الجانب النقدي في فكره بشكل أوضح. إن كتابه **الكشف عن مناهج الأدلّة** هو كتاب في **تهافت المذهب الأشعري** وضعه في مواجهة **تهافت الفلاسفة** للغزالي. لقد دعا إلى التمسّك بظاهر النص ـ كما ابن حزم ـ والتعاطي معه على أساس برهاني. كذلك يشير الجابري إلى أن ابن رشد قد اعتمد الطريقة البرهانية التي تتخذ من الاستقرار أساساً، من دون أن يكتفي بطلب معنى لفظ أو آية قرآنية ما من اللفظ نفسه أو الآية عينها. لا بدّ له من العودة إلى السياق الذي ورد فيه اللفظ واستحضار كل السياقات التي ورد فيها، حتى لو لزم الأمر مراجعة القرآن بكامله. يلحظ مفكرنا في هذا المجال أن ابن تيمية قد وافق ابن رشد في كل الآراء التي عبّر عنها في كتابه **الكشف عن مناهج الأدلّة** باستثناء بعض المسائل الهامشية.

لقد تميّزت الرشدية بالنزعة البرهانية في زمن غاب فيه المنهج البرهاني العلمي إما جزئياً كما في فلسفة ابن سينا والإشراقيين، وإما كلياً كما في علم الكلام حيث سيطر المنهج الجدلي الذي يرتكز على المماثلة والاستدلال بالشاهد على الغائب. كما إنه ساد القياس في الفقه وهو يعني الظن، أما في التصوّف فقد غاب العقل مع المنهج العرفاني. إن غياب البرهان يفيد إلغاء مبدأ السببية أو عدم التقيّد به كما يجب. «لقد كانت السيادة لـ «الجوار» و«الإمكان» في العقليات، ولـ «الظن» في الفقهيات. وستأتي النزعة البرهانية الرشدية لتعمل من خلال فيلسوف قرطبة ومن خلال من انخرطوا معه فيها للتبشير بمشروع فكري جديد يهدف إلى تطبيق الطريقة البرهانية في العقليات كما في الفقهيات

فينقل تلك من «الرأي» إلى اليقين، ويرتفع بهذه من الظن إلى «القطع»»[١٢٧].

إن هذا المشروع الفكري الجديد الذي حملته الرشدية دفع مفكرنا للقول بالقطيعة الإبستمولوجية بين النظام البرهاني في المشرق وبين النظام البرهاني في المغرب. وما التزام ابن رشد بالطريقة البرهانية ودفاعه عن السببية نسبياً إلا تجسيد لنضاله في سبيل تغيير الأوضاع المعرفية في الثقافة العربية، والعبور بها من حالة «اللاعلم» إلى حالة «العلم». لقد عمل على تنصيب العقل إماماً على العلوم العقلية والشرعية في آن، وأراد أن يعيد بناء المعقولية في كل من الفلسفة والدين على أسس برهانية. من هنا كان اجتهاد الجابري في عزل ابن سينا والغزالي، وزعزعة الاعتقاد السائد بأن الفلسفة في المغرب كانت تابعة للفلسفة في المشرق.

لم يوظّف ابن رشد الفلسفة في قضايا سياسيّة كما فعل الغزالي الذي تعامل منذ اللحظة مع الفلسفة تعاملاً سياسياً. لقد كتب **تهافت الفلاسفة** لكي يظهر صحة العقيدة الأشعرية ويكشف من **فضائح الباطنية**. أما ابن سينا فيعترف بأن الفلسفة الأرسطية ليست هي الحقيقة إنما «الحكمة المشرقية»، أي حكمة الفرس والفلسفة الإشراقية. إنه قام بتوظيف الفلسفة في خدمة الأيديولوجيا الإسماعيلية. بينما نجد «أن العلاقة بين ابن رشد ونصوص أرسطو أشبه شيء بالعلاقة بين غاليليو والطبيعة. العلاقة بين أرسطو والطبيعة كان فيها جانب أيديولوجي لأنها تخدم فلسفته، أما غاليليو فلم تكن لديه فلسفة يفهم بها الكون كما كان الشأن عند أرسطو، بل كان رجل علم يلاحظ ويجرّب. وإذا كان غاليليو قد قطع مع أرسطو فبنفس المفهوم، وبنفس المعنى نقول إن ابن رشد قطع مع ابن سينا»[١٢٨].

يشدّد الجابري كثيراً على المنحى العملي عند ابن رشد معتبراً أن ما يميّزه عن الفارابي وابن سينا والغزالي أنه كان يجمع بين المعرفة العلمية والفلسفية والمعرفة بالشريعة والفقه. إنه الوحيد الذي تمرّس في معرفة التراث العربي الإسلامي وفي معرفة التراث العلمي الفلسفي اليوناني، وهنا تظهر قوّته، وتميّزه عن الباقين.

كذلك يرى مفكرنا أن ابن رشد قد تفرّد أيضاً بنظرته إلى الدين. فابن سينا

---

(١٢٧) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات. . . ومناقشات**، ص ٢٠٣.

(١٢٨) الجابري، «التجديد لا يمكن أن يتمّ.. إلّا من داخل تراثنا (مقابلة فكرية)،» ص ١٥.

والفارابي يعتبران أن مصدر الدين يكمن في الإلهام والإشراق والفيض، والغزالي يُرجع أصل الدين إلى المعرفة الصوفية. أما ابن رشد فقد تحاشى أن يفسّر الدين انطلاقاً من مذهب ما، «بل من ينظر إلى الدين في وظيفته الاجتماعية أي من خلال الغاية والمقاصد. فالدين عنده ضرورة اجتماعية لأنه لا يمكن تنظيم المجتمع بدون شرع، بدون قانون يحترمه الجميع»[١٢٩]. قدّم ابن رشد تصوّراً جديداً للعلاقة بين الدين والفلسفة مبنيّاً على المعقولية. فالمعقولية في الفلسفة مؤسّسة على النظام والترتيب اللذين يشاهدان في العالم، أي على مبدأ السببية. والمعقولية في الدين مؤسّسة على «قصد الشارع» الذي يريد أن يحثّ الناس على الفضيلة. ويشير مفكرنا إلى «أن فكرة» قصد الشارع» في مجال النقليات توازن فكرة «الأسباب الطبيعية» في مجال العقليات»[١٣٠].

حاولنا أن نحصر ـ قدر المستطاع ـ أهم ما ورد عند الجابري حول خصوصية النزعة البرهانية عند ابن رشد، والركائز التي بُنيت عليها. لحظنا مدى إعجاب مفكرنا بابن رشد وتقديره لما تصوّره وألّفه، وبخاصة لعدم ادعائه امتلاك الحقيقة، لأنه كان يعي نسبيتها في المجالين: «فالحقيقة في العلوم الشرعية كما في العلوم العقلية هي دوماً «تأويل». تأويل «ظواهر النصوص» وتأويل «ظواهر الطبيعة». والتأويل فعل عقل بشري قاصر بطبعه معرّض للخطأ. ولكنه قوي بقدرته على مراجعة إحكامه وتصحيحها[١٣١].

إن النزعة البرهانية عند ابن رشد سوف تلاقي صدى لدى ابن خلدون في عملية بنائه للمعقولية وقوانينها في علم التاريخ.

(٢) تأسيس التاريخ على البرهان عند ابن خلدون

انشغل ابن خلدون في عملية تأسيس التاريخ على البرهان وجعله علماً. أراد أن يرفع التاريخ إلى مستوى العلم، بالمعنى البرهاني لكلمة علم، من خلال نقله من مجرد سرد الأخبار عن الأيام والدول إلى الممارسة العلمية التي ترتكز على النظر والتعليل.

لن نتوقف هنا عند كل ما أورده مفكرنا حول ابن خلدون في دراساته،

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٣٠) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٢٠٩.

(١٣١) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ص ٢١.

إنما سنكتفي بإبراز الجانب البرهاني في المشروع الخلدوني كما تبيّنه الجابري.

إن «تأسيس التأريخ على البرهان كان يتطلّب من ابن خلدون خطوتين اثنتين، كان عليه أن يخترع الطريقة البرهانية الصالحة للتطبيق في ميدان التاريخ، أي «منطقاً» جديداً خاصاً بالتاريخ، وكان عليه أن يوظّف هذا المنطق الجديد توظيفاً ينقل التاريخ فعلاً من ميدان اللاعلم إلى مستوى العلم»[١٣٢]. يرى مفكرنا أن الخطوة الأولى أنجزت من قبل ابن خلدون، أما الثانية فقد أخفق في تحقيقها. لقد تمكّن من تأسيس علم جديد له شروطه الخاصة، لكنه لم يوفّق في تطبيق هذه الشروط عندما ألّف في التاريخ.

إن مشروع ابن خلدون لم يكن مختلفاً في العمق عن مشروع ابن رشد، لقد كان يطمح إلى تأسيس البيان على البرهان، والبيان هنا هو البيان الأخباري، أي بيان التاريخ وليس الفقه أو علم الكلام. كان دور المؤرخ قبل ابن خلدون ينحصر بجمع الأحاديث، وضبط السند، والتأكّد من صدق الراوي عن طريق التعديل والتجريح. كان المؤرّخ زمن الطبري غير مسؤول عما ينقله من أخبار، قد لا يقبل العقل بها. لذلك كان البيان «التاريخي» يستند بشكل أساس إلى النقل، سواء على صعيد جمع المادة، أم على صعيد التحقّق في صدق الراوي. لم تكن الممارسة العقلية ذات شأن كما كان الوضع في النحو والفقه والبلاغة. لم يكن البيان «التاريخي» ينتمي إلى العلوم البيانية الاستدلالية، وبالتالي لم يكن له منهج خاص به. لذلك لم يهتمّ به الجابري عندما عمل على تفكيك بنية العقل العربي وتوقّف عند النظام البياني. إنه يرى في هذا السياق أن الرؤية التي أطّرت فكر البيانيين، أي الرؤية البيانية «العالمة» للعالم، مثلما أسّسها المتكلّمون، والتي ورد ذكرها في هذا الفصل سابقاً.

لقد اختلف الوضع مع ابن خلدون الذي أراد أن يحقّق نقلة إبستمولوجية في مجال علم التاريخ عبر الانتقال به من السرد إلى النظر والتعليل[١٣٣]. لذلك كان لا بدّ في ميدان الكتابة التاريخية من «تمحيص الأخبار» من خلال عرضها على «طبائع العمران» لكي يُصار إلى قبول ما يرافقها ورفض ما يناقضها. هذه هي الخطوة الأهم بالنسبة إلى ابن خلدون والتي عمل على تثبيتها في مجال علم التاريخ.

---

(١٣٢) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٤٨.

(١٣٣) علماً أن ابن خلدون لم يستطع تطبيق هذا المنحى عندما قام بكتابة التاريخ نفسه.

كان على ابن خلدون أن يجعل من التاريخ علماً، على الرغم من أن موضوعه حوادث جزئية فريدة لها ظروفها وأسبابها الخاصة. لذلك فقد عمل على مطابقة الخبر للواقع في علم التاريخ، فيصبح بإمكانه أن يكشف ليس فقط عن زمان الأحداث ومكانها إنما أيضاً عن أسبابها، وهذا هو الأمر الأهم بالنسبة إلى ابن خلدون. فالتاريخ عند ذاك يستطيع أن يقدّم صورة عن الأحداث يقبل بها العلم لأنها تحمل معها معقوليتها. إن هذا الأمر من شأنه أن يضع التاريخ في منزلة العلم، فالعلم بالنسبة إلى أرسطو هو «معرفة الشيء بسببه».

كان من الضروري أن يجد المؤرخ معياراً صحيحاً لكي يزن به كل الأخبار التي تُنقل إليه مميّزاً بين ما يطابق الواقع، وما ينافيه، إن هذا المعيار هو بالنسبة إلى ابن خلدون «العلم بطبائع العمران». لذلك كان بناء المعقولية في التاريخ مرتبطاً بمعرفة طبائع العمران، والمعقولية هنا تعني الإمكان الواقعي كما ينقله الخبر. «إن «طبائع العمران» إذن هي «الكليات» الاجتماعية، وبما أنها تحدث في العمران بمقتضى طبعه، بمعنى أن حدوثها ضروري، فهي خاضعة لمبدأ السببية مثلها مثل الحوادث الأخرى»[١٣٤].

يشير مفكرنا هنا إلى أثر البرهان في المشروع الخلدوني من خلال إبرازه مفهوم «الكليات الاجتماعية» ولمبدأ السببية. ويتوقف من ثم عند بعض الأمور التي تخصّ العمران، والتي يتدخل فيها الشرع على نحو ما، لكي يلحظ موقف ابن خلدون بشأنها. لقد فسّر الأحكام الشرعية في ميدان العمران، من مُلك ودول وغيرها، على أنها صادرة عن «قصد الشارع»، أي أن معقوليتها تعود إلى اعتبار المصلحة. هنا أيضاً يظهر أثر ابن رشد، بخاصة عندما فسّر اشتراط الشارع حصر الإمامة بقبيلة قريش، فهو اشترط ذلك لأن العصبية الأقوى زمن النبي كانت في قريش.

كذلك يرى الجابري أن ابن خلدون تناول في **المقدمة** المعرفة وأنواعها والعلوم وأصنافها، ما يدلّ إلى وجود «إبستمولوجيا كاملة». بمعنى آخر إن **المقدمة** تحوي نظرية في العلوم هي بمثابة دراسة نقدية طاولت مبادئ العلوم ونتائجها، وأظهرت أسسها المنطقية. إن أهمية **المقدمة** تكمن أيضاً في ما تضمّنته من محاولة لتأسيس علم جديد يتحقّق من خلاله رفع التاريخ إلى منزلة

---

(١٣٤) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٢١٣.

الفن والعلم. لقد اهتمّ ابن خلدون بإنجاز دراسة تستقصي الأحداث التاريخية البارزة وكل ما رافقها أو نتج منها من عمران اجتماعي وسياسي واقتصادي وثقافي. كان الجهاز المعرفي عند ابن خلدون مركبا من بُعدين: العقل والنفس، إذ إن كل ما لا يمكن تفسيره بالبعد العقلي يفسّره البعد النفسي. لقد وظّف ثنائية العقل والنفس في عملية بناء تصوّره للكون، مضفياً على كل ظواهره المادية والعمرانية والسياسية والنفسية والاقتصادية، طابع المعقولية. لقد وظّف هذه الثنائية «لنقد مختلف معارف وعلوم عصره، الشيء الذي ينطوي (...) على إبستمولوجيا خلدونية عربية إسلامية متكاملة الأسس واضحة البنيان والاتجاه»[١٣٥].

يذكر مفكرنا أيضاً أن ابن خلدون قد درس العلوم النقلية والعلوم العقلية والعلوم الآلية تأريخاً وتحليلاً. إنه ضمّ إلى العلوم العقلية كلاً من المنطق والحساب، وإلى العلوم الآلية كلاً من اللغة والنحو والآداب. اعتبر هذه الأخيرة آلة للعلوم النقلية. لقد أرّخ لهذه العلوم بدقة، وخصّ بعضها بالنقد الإبستمولوجي، أي أنه درس مبادئها ونتائجها الموضوعية، متوقفاً عند إمكانية اعتبارها علوماً يقينية أو انتفاء هذه الصفة عنها. من جملة العلوم التي تناولها بالنقد الإبستمولوجي هناك علم الكلام والفلسفة والتنجيم والكيمياء والسحر. يهمّنا أن نتوقف هنا عند نقد ابن خلدون للفلسفة. يشير الجابري إلى أن هناك موقفين معاديين للفلسفة عرفهما الفكر الإسلامي، لقد رفضها الفقهاء رفضاً كلياً من الخارج، كما رفضها المتكلّمون كالغزالي والشهرستاني من الداخل، عندما عملا على إبطال أطروحاتها بواسطة سلاحها أي المنطق. أما موقف ابن خلدون فيجده أصيلاً وجديداً لأنه يقوم على مناقشة الأسس الإبستمولوجية التي ارتكزت عليها إلهيات الفلاسفة بشكل منطقي، فنزعته الوضعية واضحة. «إن ابن خلدون لا يرفض الفلسفة رفضاً فقهياً متزمتّاً ولا يعاندها باتخاذ موقف ـ فلسفي أو كلامي ـ مضاد لبعض قضاياها، بل يحاول نسف قاعدتها الإبستمولوجية جملة، وذلك بإظهار بطلان القضايا الأولية الأساسية للتفكير الفلسفي»[١٣٦].

إن القضايا الرئيسة التي عمل ابن خلدون على إبطالها تكمن في اعتقاد الفلاسفة أنه بإمكانهم إدراك الوجود الحسي والماروائي عن طريق النظر الفكري

---

(١٣٥) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٦٧.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

والقياس العقلي. كذلك عمد إلى إبطال قول الفلاسفة بإمكانية الاتصال بالعقل الفاعل كنتيجة لأدرك الوجود، ثم إن هذا الاتصال هو السعادة بذاتها. انتقد أيضاً قول الفلاسفة بوجود قانون يمكّن العقل من التمييز بين الحق والباطل، يسهم في إدراكهم للوجود، واتصالهم بالعقل الفاعل، وبلوغهم السعادة. ناقش ابن خلدون هذه القضايا، وبرهن على بطلانها، وابتعادها عن اليقين، لكي يبطل الفلسفة في النهاية. لقد اعتبر أن العقل محدود بالحس والتجربة، من هنا لا يجوز أن يُعتمد كوسيلة للمعرفة خارج إطار المحسوسات وكل ما يتعلّق بها.

في الختام نود أن نتوقف عند تقويم الجابري للمشروع الخلدوني ككل. فهو يرى أنه بينما كان الهدف المباشر عند ابن رشد يتمحور حول إعادة بناء الفلسفة الأرسطية على أساس هوّيتها الأصيلة، كانت غاية ابن خلدون المباشرة إعادة بناء العلم بعامة والتاريخ بخاصة. اعتمد ابن رشد كوسيلة لإنجاز مشروعه على نقد فلسفة ابن سينا التوفيقية من خلال الرّد على الغزالي، أما ابن خلدون فقد اعتمد كوسيلة مباشرة إلى علم التاريخ على نقد المسعودي الذي دمج المعقول باللامعقول في معارفه التاريخية. لذلك كان الاتجاه النقدي لدى ابن رشد يأخذ منحى العقلانية الماورائية، أما الاتجاه النقدي لدى ابن خلدون فقد انشغل بالناحية الإبستمولوجية التاريخية. إنه على الرغم من الموقف المتناقض الذي اتخذه كل منهما إزاء الفلسفة، ليس هناك خلاف جوهري بينهما، لأن الفلسفة التي دافع عنها ابن رشد تختلف عن تلك التي انتقدها ابن خلدون. ويؤكّد مفكرنا أن الفلسفة التي انتقدها ابن رشد هي عينها التي أبطلها ابن خلدون، إنها فلسفة الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا التي جعلت الحكمة وصية على الشريعة، واعتبرت أن ما في الدين مجرّد مثالات لما في الفلسفة، ووضعت المعرفة الفلسفية على مرتبة أعلى من المعرفة الدينية. لقد انتقد الاثنان عملية دمج الدين في الفلسفة التي كانت من خصائص المدرسة المشرقية.

على صعيد آخر، يرى مفكرنا أن ابن خلدون قد أراد أن يجعل من علم العمران منطقاً تعتمده الكتابة التاريخية، لكنه يشير إلى أن علم العمران كما عرضه ابن خلدون في **المقدمة** لا يتضمّن قواعد منهجية إنما هو مجرد تفسير لحوادث التاريخ، ما يفترض وجود معرفة دقيقة بهذه الحوادث. لذلك كان علم العمران يرتكز على التاريخ وليس العكس، إذ إنه يجب أن تكون الأخبار صحيحة لكي يتمّ التعرّف من خلالها إلى أسس الحياة الاجتماعية. فالمعرفة التاريخية الحقة يجب أن تسبق أي تفكير في فصول التاريخ. «تلك هي نقطة

الضعف الأساسية في مشروع ابن خلدون. لقد أخطأ صاحب **المقدمة** في فهم العلاقة بين علم العمران وبين التاريخ فانعكس ذلك على الاثنين معاً»[١٣٧]. من هنا لم يتمكّن من تطبيق المنهج التاريخي الذي نادى به في **المقدمة**، فكان التاريخ الذي كتبه منفصلاً عنها. كذلك إن علم العمران بات قاصراً عن احتواء الصيرورة التاريخية، ما حال دون جعله مشروعاً لفلسفة تاريخية تعي التطوّر وتغتني به.

كذلك يشير مفكرنا إلى أن «الإمكان الواقعي» عند ابن خلدون بقي سجين القوالب الأرسطية ـ الأصولية التي كرّستها «طريقة المتأخرين» كما أسّسها الجويني والغزالي. لقد أراد «أن ينشئ علماً جديداً بمفاهيم قديمة، علماً يضع نفسه خارج المنظومة الأرسطية. وفي ذات الوقت يستقي من نفس المنظومة مفاهيمه المنطقية وأرضيته الإبستمولوجية»[١٣٨]. هذا ما آل إليه البرهان عند ابن خلدون، الذي حاول بالفعل أن يطابق بين «طبائع العمران» والمرويات التاريخية عن طريق اعتماد المعقولية كأساس، وذلك انطلاقاً من الكليات والإقرار بالسببية وبمقاصد الشارع. لكن كيف تبلورت النزعة البرهانية في مجال علم الفقه عند كل من ابن حزم والشاطبي؟ وما هو الجديد الذي أضافاه إلى هذا العلم؟

(٣) النزعة البرهانية في ظاهرية ابن حزم

ارتفع صوت في بداية القرن الخامس الهجري في الأندلس لينتقد بشدّة ما آل إليه «التدوين» في المشرق العربي. إنه ابن حزم الظاهري الذي اعترض على المذاهب والآراء والنتائج التي توصّل إليها المشارقة، مبيّناً التناقضات والمُحالات فيها. يعتبر الجابري أن ظاهرية ابن حزم هي بمثابة مشروع فكري له أبعاد فلسفية، يهدف بشكل أساس إلى «إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاءً تاماً»[١٣٩]. إنه يريد أن يدرس مشروع ابن حزم انطلاقاً من الزاوية الإبستمولوجية المحضة. لذلك فهو يهتمّ بتحليل الخطاب الحزمي النقدي الذي طاول مجالَي أصول الفقه وأصول الدين، أي علم الكلام.

حاول ابن حزم أن يتجاوز الشافعي في مجال الفقه عندما عمل على إعادة

---

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(١٣٩) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥١٤.

تأسيس البيان بكليّته في الشريعة والعقيدة واللغة. كان في البداية شافعياً ثم تخلّى عن هذا المذهب لكي ينشئ مذهباً جديداً مبنياً على الظاهر، ولكن ليس بمعنى الالتزام بالنص في عملية إصدار الأحكام الشرعية فقط، إنما الظاهر الذي اعتمده يعني رفض الباطن جملة وتفصيلاً. لقد انتقد ابن حزم العرفان الشيعي والعرفان الصوفي، كما انتقد القياس الفقهي أيضاً. كذلك إنه «لا يرى في النحو منطقاً للغة العربية وإنما ينظر إليه كقواعد تؤخذ بالسماع مهمّتها ضبط «المخاطبة» وضبط «القراءة» لا غير. أما «ضبط» التفكير فتلك مهمة المنطق»[١٤٠].

أما في ما يتعلّق بنقد القياس كمنهج قام عليه الفكر البياني، فإننا نجد أن ابن حزم يعتبره منهجاً فاسداً. إنه يرى أن القياس ليس صحيحاً ولا جائزاً إلا ضمن أفراد النوع الواحد، أي ضمن مجموعة يشترك عناصرها في طبيعة واحدة. لكن عندما تكون هناك عناصر من مجموعات مختلفة، فالقياس غير جائز. عندما يقيس الفقهاء أشياء على أشياء مختلفة بالنوع بسبب وجود شبه بينها، لا يعون أن الشبه بين الأشياء لا يعني تساويها على صعيد الأحكام. ولو كان ذلك صحيحاً لأصبح لكل الأشياء حكم واحد، إذ إنه ما من شيء إلا ويمكن أن نجد بينه وبين غيره شبهاً ما. «أما ترجيح شبه على آخر واعتباره علة من طرف الفقيه فهو مجرّد ظن والشرع لا يجوز بناؤه على الظن، بل لا بدّ من القطع، والقطع لا يكون إلا بنص»[١٤١]. كذلك ينتقد ابن حزم القياس في مجال علم الكلام، أي الاستدلال بالشاهد على الغائب لأنه فاسد أيضاً. فطبيعة الشاهد، أي عالم الإنسان مثلاً مختلفة جداً عن طبيعة الغائب أي عالم الإله. إنهما على طرفي نقيض، فلا يجوز الاستدلال بعالم النقص والفساد على عالم الكمال والدوام.

لقد اجتهد ابن حزم في تأسيس البيان ليس على قياس جزء على جزء إنما على أساس منطقي يرتكز على قواعد العقل الكوني كالانتقال مثلاً من مقدمتين إلى نتيجة لازمة عنهما بالضرورة، أو الانتقال من كلي إلى جزئي. كذلك إنه يرى أن من لا يعرف المنطق ليس مؤهلاً لكي يُفتي بين اثنين، لأنه يجهل حدود الكلام وكيفية بنائه والتمييز بين الصدق والكذب في المقدمات. إنه يعتبر في هذا المجال أن علم المنطق مظلوم في الثقافة العربية «ونصر المظلوم فرض

---

(١٤٠) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٠٥.

(١٤١) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ١٩٠.

وأجر». إن الفقهاء والمتكلّمين الذين هاجموا هذا العلم قد ظلموه، لكن الظالم الأكبر كان أولئك الذين ألّفوا فيه من دون أن يعملوا على تبيئة مفاهيمه داخل الثقافة العربية، إنما اكتفوا بالترجمة فقط، ما أدّى إلى شيء من الغرابة المنفّرة. لقد أراد ابن حزم إذن أن يقوم بتعريب المنطق وبدمجه باللغة العربية مع احترام قواعد التعبير فيها. لم يكتف بذلك إنما هاجم بحدّة عملية التقليد التي كانت سائدة في المذاهب الفقهية. لقد اعتبر أنه لا يجوز لأحد أن يقلّد الآخرين، يجب على كل واحد أن يجتهد وفق قدرته من دون اللجوء إلى تقليد الأحياء أو الأموات. «فالواجب على الإنسان، إذا لم يكن من العلماء، أن يسأل هؤلاء عن رأي الشرع، وعلى هؤلاء أن يشرحوا له «دليل» حتى يكون على بيّنة من الأمر فيقرّر بنفسه في ما سأل عنه وبذلك يكون قد تحمّل مسؤوليته ومارس الاجتهاد حسب طاقته»(١٤٢).

يذكّرنا الجابري أن علم أصول الفقه الذي كان قد أسّسه الشافعي بلغ كماله ونضج مع ابن حزم. من هنا يجب النظر إلى كتابه **الأحكام في أصول الأحكام** باعتباره من أمهات الكتب في هذا المجال، وذلك ليس لأنه يقرّر الأصول نفسها والمسائل عينها التي قرّرتها الكتب الأخرى إنما لأنه «يقع خارجها يشجب التقليد، تقليد الأيّمة حتى ولو كانوا من الصحابة، ويقترح طريقة جديدة تماماً في إعادة تأسيس الأصول وتأصيلها»(١٤٣).

انطلق ابن حزم في مشروعه من «إثبات حجج العقول» عندما عمل على إبطال القول بالإلهام والاعتراف بالإمام، وضرورة اعتماد التقليد في المذاهب الفقهية، والارتكاز على دور الخبر. لقد صدر عن رؤية للعالم مختلفة عن الرؤية البيانية. إنه لم يرَ الأشياء كجواهر فردة ولا كأجسام مركبّة من هذه الجواهر، إنما نظر إليها كأجناس وكأنواع، وذلك أنه يفسّر العلاقة بينها انطلاقاً من مبدأ السببية كما عرّفه الفلاسفة. كما إنه تعاطى مع الأحكام الشرعية باعتبارها تصدر عن فاعل مختار، والأفعال الإنسانية كذلك فهي صادرة عن بواعث من نفس الفاعل الذي هو حر في القيام بالفعل أو لا. من هنا نجده يميّز بين العلّة والسبب، فيشير إلى أن العلة هي علاقة ضرورية تربط بين شيئين، وهي بالتالي علاقة طبيعية تربط بين أشياء الطبيعة. أما في ما يتعلّق بالسبب فهو

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(١٤٣) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥١٥.

يعتبره بمثابة الباعث، والعلاقة التي تربط بينه وبين المسبب ليست ضرورة كما رآها الأشاعرة. لذلك كان السبب عنده يخصّ الكائنات التي تتمتّع بالحرية والإرادة من دون سواها. لقد انتقد بشدّة الأشاعرة في هذا المجال لأنهم أنكروا الطبائع والسببية. إنه يرى أن «من الصفات المحمولة في الموصوف ما هو ذاتي به لا يتوهم زواله إلا لفساد حامله وسقوط الاسم عنه كصفات الخمر التي أن زالت عنها صارت خلاً وبطل اسم الخمر عنها... وكل شيء له صفة ذاتية فهي هي الطبيعة»[١٤٤].

يؤكّد الجابري هنا أن ابن حزم قد صدر عن رؤية للعالم رفضت مجمل العناصر الأساسية في الرؤية البيانية العالمة التي بناها المتكلمون. إنه تخلّى عن «الفيزياء الكلامية» لكي يتبنّى طبيعيات أرسطو بمفاهيمها ونظرياتها «البرهانية»، من دون أن يقع في التلفيق. لقد هدف إلى تأسيس البيان على البرهان سواء على مستوى المنهج أم على مستوى المفاهيم والرؤية. كما إنه طرح جانباً، مختلف ما أتاه الفقهاء والمتكلمون في ما يتعلّق بمشكل الدلالة وحدود التأويل، فتحرّر بذلك منذ البداية من إشكالية اللفظ والمعنى التي سيطرت على العقل البياني. لم يشأ أن يتعامل مع الألفاظ تعاملاً بيانياً عن طريق طلب المعنى من اللفظ بمفرده، رجوعاً إلى أصله اللغوي وإمعان النظر فيه باعتباره جوهراً فرداً. أراد ابن حزم أن يتعاطى مع ألفاظ النص الديني باعتبارها تستمدّ المعنى والدلالة من الكل الذي تنتمي إليه. إنه يرى أن اللفظة تستقي معناها بالدرجة الأولى من المواضعة، في حال لم يُثر معناها أي اشتباه ولم يخالف «بديهة الحس والعقل». أما إذا كانت اللفظة تثير اشتباهاً ما، فمن الضروري البحث عن المعنى الذي يعطيه لها السياق حيث وردت. أما إذا بقي الاشتباه فيصبح من الواجب مراجعة النص الديني ككل من أجل استقراء المواضع حيث وردت هذه اللفظة، عند ذاك سوف ينجلي المعنى الذي لا يمكنه أن يخالف «بديهة الحس والعقل» لأنهما من صنع الله.

إن ظاهرية ابن حزم لم يكن لها مضمون بياني برهاني وحسب، إنما كان لها مضمون أيديولوجي سياسي أيضاً، موجّه بشكل مباشر لمحاربة الباطنية من شيعة ومتصوّفة. لقد أراد الجابري الإشارة إلى هذا المنحى الأيديولوجي

---

(١٤٤) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (بيروت: مكتبة خيّاط، [د. ت.])، ج ٥، ص ١٥ ـ ١٦.

لمشروع ابن حزم، إنه يعتبر هذه الظاهرية بمثابة موقف سياسي يتجسّد بـ «إعلان نضالي للمشروع الأيديولوجي الذي كان يختمر في الأندلس ليكون السلاح النظري الذي تواجه به الدولة الأموية هناك خصمَيْها التاريخيين: الفاطميين في مصر والعباسيين في بغداد»[(١٤٥)].

اهتمّ مفكرنا بدراسة المنحى الإبستمولوجي لمشروع ابن حزم الثقافي، لكنه لم يهمل أيضاً المنحى السياسي، لأن الدولة الأموية قد تبنّت هذا المشروع، ما أضفى طابعاً خاصاً على الفكر العربي في بلاد الأندلس. لم يكن مشروعه فلسفياً ومعرفياً فقط إنما طاول الناحية السياسية كذلك، فابن حزم كان ينطق باسم الخلافة الأموية حاملاً مشروعها الثقافي الأيديولوجي، ومدافعاً عنها ضد كل من الفاطميين والعباسيين.

يبقى أن نشير إلى أن ما يهمّ مفكرنا هنا التركيز على الناحية الإبستمولوجية، لأنه في صدد البحث في بنية النظام البرهاني في المغرب العربي. لذلك فهو يرى أن مشروع ابن حزم الفكري له أبعاد فلسفية يطمح إلى إعادة بناء البيان وترتيب العلاقات في ما بينه وبين البرهان، بالإضافة إلى العمل على إقصاء العرفان بشكل تام. ويرى الجابري في هذا المجال أن ما يميّز هذا المشروع هو طابعه النقدي وابتعاده عن هاجس التوفيق بين النقل والعقل. لقد أدرك عميقاً الطابع الخاص الذي يميّز الخطاب الديني فلم يشأ إخضاعه لمقولات وآليات خطاب مختلف آخر. كما إنه أصرّ على احترام مبادئ العقل وتعميم المنطق داخل الثقافة العربية. اشتغل على جعل العقل بمثابة «السلطة المرجعية الوحيدة» في سائر المجالات المعرفية. إن المضمون النقدي لظاهرية ابن حزم يفصح عن ضرورة تخطّي علم الكلام وعدم التوقف عند إشكالياته السفسطائية. إنه دعوة إلى الانتقال إلى مجال آخر من التفكير، إلى الفلسفة باعتبارها خطاب العقل الكوني، وهي أيضاً تهدف إلى ما تريده الشريعة، أي إلى «الفضيلة وحسن السياسة». «إنه المشروع الرشدي هو الذي كانت «ظاهرية» ابن حزم حبلى به ومثقلة بكل مضامينه العقلانية والنقدية»[(١٤٦)].

إن النقد الشامل الذي مارسه ابن حزم لم يكن في رأي مفكرنا من أجل النقد إنما بهدف تجاوز الأزمات التي أعاقت نمو الثقافة العربية وتقديم طريق

---

(١٤٥) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٠١.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

جديدة لإعادة تأسيس البيان على البرهان والتخلّي عن العرفان. دعا إلى اعتماد القياس الجامع والاستقراء كمنهج في مجال العقيدة، كما في مجال الشريعة. إنه قد ركّز على طبيعيات أرسطو ودعا إلى اتخاذها أساساً لبناء رؤية بيانية عالمة جديدة تحترم مبادئ الدين. دشّن مرحلة جديدة من النقد داخل الثقافة العربية الإسلامية، طاول العرفان الشيعي والصوفي، كما طاول علم الكلام والفقه والنحو. إن ظاهرية ابن حزم ليست «نصيّة متشدّدة تضيّق من مجال العقل، كما يُعتقد»، إنها «نزعة نقدية عقلانية تتمسّك بالنص، وبالنص وحده، في ما ورد فيه نص وهو قليل ومحصور كما يقول ابن حزم نفسه. أما الباقي وهو غير محصور فمتروك للعقل»(١٤٧).

إن هذه النزعة النقدية العقلانية سوف يتردّد صداها لاحقاً بخاصة عند الشاطبي في مجال الفقه، وعند ابن رشد في مجال الفلسفة كما سبق أن أشرنا.

(٤) تجديد المنهج الأصولي عند الشاطبي

«إذا كان ابن رشد يمثّل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة، وإذا كان ابن خلدون يمثل أوج الفكر التاريخي والاجتماعي والسياسي في الثقافة العربية الإسلامية، فإن الشاطبي (. . .) يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول»(١٤٨). يشدّد الجابري على إبراز أهمية الشاطبي في مسار الفكر العربي لأنه لم يحظَ بالاهتمام الذي يستحقه. إنه يرى من زاوية الباحث الإبستمولوجي أن منزلة الشاطبي لا تقل عن كل من ابن رشد وابن خلدون من حيث النضج العقلاني والعمل على التجديد والإبداع، بخاصة في مجال المنهج.

لقد طوّر الشاطبي ثلاث خطوات منهجية مهمة كان ابن حزم وابن رشد قد عرفا الخطوتين الأوليين وهما الاستنتاج والاستقراء، ومن ثم جاء التركيز على مقاصد الشارع وأخذها بالاعتبار. لقد تمكّن من تدشين مقال جديد في المنهج الأصولي يقوم على بناء كل دليل شرعي على مقدمتين: واحدة نظرية يتمّ اثباتها انطلاقاً من ضرورة الحس أو من ضرورة العقل أو من النظر والاستدلال، وأخرى نقلية يتمّ اثباتها انطلاقاً من النقل عن الشارع بشكل

(١٤٧) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٢٨.
(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٣٨.

صحيح. كذلك تمكّن الشاطبي من توظيف التطبيق الرشدي للاستقراء الحزمي مرتكزاً بشكل جيّد على بناء أصول الفقه على «كليات الشريعة» وعلى «مقاصد الشرع». إن كليات الشريعة هي بمثابة الكليات العقلية في العلوم النظرية، ومقاصد الشرع تمثّل السبب الغائي الذي ينظّم المعقولية. يمكن التوصل إلى هذه الكليات بواسطة الاستقراء تماماً كما في التوصّل إلى الكليات العلمية. يجب العمل على استقراء جزئيات الشرع واستخلاص الكليات منها. إن هذه الكليات بالنسبة إلى الشاطبي هي «عددية» لأنها استقرائية، وهي أيضاً تفيد القطع، أي الجزم كما في العلوم الأخرى، كالنحو مثلاً. إن «كليات الشريعة تفيد القطع لأنها الاستقراء فيها مبني على نفس الأسس التي يبنى عليها الاستقراء في العلوم البرهانية»(١٤٩).

ويرى الجابري أن الشاطبي قد حدّد في كتابه **الموافقات في أصول الشريعة** الأسس بثلاثة وهي ضرورية لبناء العلم البرهاني: هناك أولاً «العموم والاطراد»، ومن ثم «الثبوت من غير زوال»، فـ «كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه». يعتبر أن أحكام الشريعة تتميّز بالعموم والاطراد لأنها تشمل كل المكلّف ولا تنحصر بزمان ومكان محدّدين. كذلك إن أحكام الشريعة ثابتة لا تعرف التغيير، ولا مجال للنسخ أو لرفع الأحكام بعد أن اكتملت. كما إن العلم لا يمكنه أن يكون محكوماً، فالشريعة مؤلفة من أوامر ونواهٍ، وتتوافر فيها شروط العلم البرهاني وهي كالعقليات تفيد القطع.

أما الخطوة المنهجية الثالثة فتتعلّق بمقاصد الشرع التي هي بمثابة قانون السببية. لقد أخذ الشاطبي ضرورة اعتبار مقاصد الشرع عن ابن رشد الذي استخدمها في مجال الكلام على العقيدة.

لقد دعا الشاطبي إلى بقاء الأصول على مقاصد الشرع بدلاً من بنائها على عملية استثمار ألفاظ النصوص الدينية كما فعل علماء الأصول وعلى رأسهم الشافعي. من هنا يرى الجابري أن الشاطبي «قد دشّن قطيعة إبستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده. ولقد كان الشاطبي واعياً بهذا تمام الوعي وبذلك لم يتردّد في التصريح بأنه بصدد «تأصيل أصول» علم الشريعة»(١٥٠). أراد من خلال ذلك أن يعيد بناء علم الأصول على أساس علمي

(١٤٩) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٢١٠.

(١٥٠) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٤.

برهاني يرتكز على القطع وليس على الظن. من هنا نجده قد حدّد مقاصد الشريعة في أربع نقاط رئيسة هي:

١ ـ إن هدف الشريعة الأساس يكمن في حفظ مصالح العباد التي صنّفها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات أو كماليات.

٢ ـ وُضعت الشريعة لكي يفهمها الناس بلغة عربية تناسب محيطهم الاجتماعي. لذلك يجب الارتكاز على لسان العرب ومعهودهم في اللغة والحياة. وجديد الشاطبي هنا يكمن في التشديد على وجوب الأخذ في الاعتبار أن العرب الذين خاطبهم القرآن كانوا أميين، وهو توجّه إليهم بوصفهم كذلك.

٣ ـ إن مقصد الشريعة الثالث ينحصر في كونها قد وضعت من أجل التكليف بمقتضاها. فالقاعدة تفرض مراعاة قدرة المكلّف وما يمكنه القيام به، إذ لا يجوز تكليف نفس أكثر من طاقتها، حتى وإن جاز هذا التكليف عقلاً.

٤ ـ أما المقصد الأخير فيشير إلى ضرورة دخول المكلّف إلى دائرة أحكام الشريعة والخضوع لها، إذ يجب إخراج المكلّف من «داعية هواه» لكي يصبح عبداً لله بالاختيار وليس على سبيل الاضطرار فقط.

إن هذه المقاصد الأربعة يجب أن تؤخذ في الاعتبار في كل حكم شرعي. يربط الجابري في هذا المجال بينها وبين الأسباب أو العلل الأربعة عند أرسطو من أجل إبراز المعقولية في ميدان الفقه، ويطرح السؤال حول إمكانية التطابق بين العلة المادية وقدرة المكلّف، وبين العلة الصورية ومعهود العرب، وبين العلة الفاعلة والعمل على إخراج المكلّف من «داعية هواه»، وبين العلة الغائية ومصالح العباد. ويستنتج مشيراً إلى «أن نموذج المعقولية في الطريقة البرهانية خلال القرون الوسطى كان النموذج الأرسطي، ولذلك فليس غريباً أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإضفاء المعقولية على البناءات الفكرية. سواء منها ما له طابع فكري محض كالعقليات (ابن رشد)، أو ما يؤطّره العقل كأصول الفقه (الشاطبي) والتفسير التاريخي (ابن خلدون)»[١٥١].

أراد الجابري أن يتوقف عند المنهج الذي ميّز مشروع الشاطبي مشيراً إلى أن الفكر الأصولي كان منذ الشافعي ولغاية الغزالي يسعى إلى طلب المعاني من

(١٥١) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٢١١.

الألفاظ متجاهلاً مقاصد الشرع. كذلك غاب مفهوم الكلي بشكل تام عن العقل المعرفي البياني، ما أدّى إلى مشكلة الأحوال في علم الكلام، وأوقع النظام البياني في أزمة كبيرة. كما إن مفهوم الكلي لم يتبلور في مجال الفقه لأن هذا العلم كان مؤسّساً على القياس الذي يكمن في حمل جزء على جزء وفق ما يسمح به السبر والتقسيم.

لكن الطريقة التركيبية هي بالنسبة إلى مفكرنا الطريقة العلمية الحقّة، لأنها تقوم على الاستقراء. لقد تجاوز الفكر العلمي بذلك مرحلة المماثلة بما تتضمّنه من أنواع وبخاصة القياس الفقهي. انتبه الشاطبي إلى مواطن الضعف في الطريقة الاستقرائية التركيبية فأصرّ على أهمية مراعاة العلاقة الجدلية بين الكلي وجزئياته. يجب اعتبار الكلّي عند السعي إلى الحكم على الجزئيات التي تكوّنه، كما يجب اعتبار الجزئيات عند العمل على الأخذ بالكلّي الذي ينتظمها.

لا يخفي الجابري إعجابه بهذا المفكر الذي دشّن «نقلة إبستمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي، نقلة جديرة حقاً بأن تحقّق المشروع الحزمي الرشدي: تأسيس البيان على البرهان، وذلك انطلاقاً من مركز الدائرة البيانية نفسها: علم الشريعة»[١٥٢].

• يرى أن الشاطبي قد قدّم نظرة جديدة إلى الأصول سمحت لظاهرية ابن حزم بأن تتحرّر من إطار النص اللغوي وترتبط بعالم المقاصد، والمصلحة. لقد قام بتوسيع المجال أمام العقل والاجتهاد، عندما طلب علّة الحكم في ما يتضمّنه الشرع ككل من مصلحة أو مضرّة، وذلك بدلاً من أن يطلب علّة الحكم في الألفاظ ودلالتها أو في أوصاف الشيء الذي هو موضوع الحكم. فالعلّة في هذه الحال سكونية جامدة لأن الأمر يتعلّق بدلالة اللفظ وأوصاف الشيء وهي أمور محدودة. أما العلّة بالنسبة إلى الشاطبي فهي تتمتّع بقدرة متحرّكة لأن المصالح متجدّدة ومتغيّرة طبقاً للأحول والظروف.

يشير الجابري إلى أن باب الاجتهاد قد أغلق في الفقه الإسلامي بسبب إهمال التعليل بالمقاصد والغايات، علماً أن ميدان الشريعة، أي القانون ـ بحسب التعبير المعاصر ـ هو ميدان المصلحة أي العلّة الغائية التي تفوق كلّ العلل أهمية. لذلك بقي المشروع الذي حمله الشاطبي، بكل ما يتضمّنه من نقلة

---

(١٥٢) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٤٧.

جديدة، من دون مستقبل، كمشروع ابن رشد في مجال الحكمة، ومشروع ابن خلدون في ميدان التاريخ.

استنتاجات

لا بد من أن نتوقف في نهاية هذا الفصل الذي أردناه شاملاً لأهم ما أورده الجابري في أبحاثه حول موضوع العقل العربي وكيفية نقده، عند بعض الاستنتاجات المهمة التي من شأنها أن تسلّط الضوء أكثر على نظرة مفكرنا إلى الثقافة العربية وإلى العقل الذي أنتجها، من دون أن يعني ذلك أننا نتبنّاها كلياً. لقد ارتكز في أبحاثه على خصوصية العلاقة بين الأيديولوجي والمعرفي داخل الثقافة العربية، من أجل أن يبرهن كيف أن هذه الثقافة قد تأسّست منذ عصر التدوين الذي أنتج البناء الثقافي العام، على ثلاثة أنظمة معرفية: **أوّلها** النظام المعرفي البياني الذي يؤسّس الموروث العربي الإسلامي الخالص ـ أي اللغة والدين كنصوص ـ و**ثانيها** النظام المعرفي العرفاني الذي يؤسّس اللامعقول أو «العقل المستقيل»، و**ثالثها** النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسّس الفلسفة والعلوم العقلية. إن هذا النظام الأخير قد اقتحم الثقافة العربية الإسلامية في فترة لاحقة بعد أن ترسّخت فيها مفاهيم النظامين السابقين، لكي يسجّل لحظة جديدة تتميّز بحضور «العقل الكوني» فيها لأول مرة.

تجدر الإشارة هنا إلى أن عملية تنصيب «العقل الكوني» في الثقافة العربية الإسلامية ـ بحسب مفكرنا ـ لم تتم بسهولة، إذ كانت هذه الثقافة تشهد صراعاً بين نظامين معرفيين متباينين يرتبط كل منهما بتيار أيديولوجي مختلف عن الآخر، إنهما: النظام البياني والأيديولوجية السنية من جهة، والنظام العرفاني والأيديولوجية الشيعية من جهة مقابلة. لذلك كان النظام البرهاني محكوماً بالصراع بين البيان والعرفان. وما حركة الترجمة التي نشّطها المأمون وجنّد إمكانات دولته من أجلها، والتي اهتمت بالفكر الأرسطي تحديداً، إلا وسيلة لمحاربة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي اللذين هما بمثابة المصدر الذي استقت الحركات المعارضة للعباسيين المعرفة منه. ويرى الجابري أن حلم المأمون لم يكن من أجل أرسطو، إنما من أجل صدّ الغنوص المانوي، والعرفان الشيعي، وبخاصة الباطنية. هذه كانت استراتيجية المأمون في سبيل تنصيب «العقل الكوني» حكماً في النزاعات الدينية والصراعات الأيديولوجية.

إن تصادم هذه النظم الثلاثة في ما بينها قد أدّى إلى «أزمة الأسس» كما

أراد مفكرنا تسميتها. فالبيان قد تصارع مع البرهان من **جهة**، والبرهان مع العرفان من جهة **ثانية**، ثم البيان مع العرفان من جهة **ثالثة**. إن تصادم البنيات الفكرية هذا لم يكن صراع أضداد، لذلك فقد **تطوّر** إلى تداخل وتصادم لا يطاول المثنى منهما بل البنيات الثلاث كلها. هذا ما عبّر عنه الغزالي بوضوح في كتابه **المنقذ من الضلال** حيث تحدّث عن «بحر عميق» من التيارات والمذاهب الفكرية، وعن «أصناف الطالبين» الذين أرادوا التوصّل إلى الحقيقة. لكن الانتصار في النهاية كان للعرفان، أو لـ «العقل المستقيل»، فتحوّل البيان إلى «عقل ـ عادة» كما تحوّل البرهان إلى «عادة ـ عقلية». وهذا ما يشير إليه الجابري في النص التالي:

«لقد انتصر «العقل المستقيل»، إذن، في المشرق والمغرب وأصبحت «الكلمة ـ المعرفة» لأتباع وتلامذة ابن عربي والسهروردي وتصوفهما الإشراقي الموغل في أعماق الهرمسية بينما أصبحت «الكلمة ـ السلطة» لمشايخ الطرق الصوفية التي كانت تشكّل في كل بقعة من العالم العربي والإسلامي دولة داخل دولة: دولة «العقل المستقيل» داخل دولة، بل دول عصر الانحطاط، عصر القرون الوسطى الإسلامية. أما «الكلمة ـ العلم»، كلمة «البيان» و«البرهان»، فقد جمدت في أفواه المقلّدين من الفقهاء والنحويين من جهة، وفي شكلانية المتأخرين من المؤلّفين في علم الكلام والمنطق من جهة أخرى»[١٥٣].

إن هذا الانتصار الذي يتطرّق إليه النص قد أطاح بكل الجهود التي بُذلت في السابق من أجل تنصيب العقل الكوني حكماً في الثقافة العربية الإسلامية. يلحظ مفكرنا بوضوح أن سبب الركود في هذه الثقافة يعود إلى انتصار العرفان وسيطرته على كل من البيان والبرهان، وإلى النجاح الذي حقّقه سواء على صعيد المعرفة أم على صعيد السلطة أم على صعيد العلم. لم يكتفِ الجابري في نهاية المطاف بتفكيك بنية العقل العربي، وتقديم وصف مفصّل لوضعه الإبستمولوجي، إنما نجده قد حاول في أكثر من موضع العمل على اقتراح الحلول من أجل الخروج من الأزمة أو المأزق الذي وقع فيه هذا العقل. صحيح أنه تحدّث عن «العقل المستقيل» بنظرة سوداوية، ترى آثار الفكر الهرمسي في أكثر من موضع، ما يحدّ من إمكانية التجديد وإحداث قطيعة مع ما سبق، لكن في الوقت عينه نجده يقدّم بعض المقترحات النقدية منثورة في

---

(١٥٣) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٢٥.

أكثر من كتاب، وهي تطاول المنهج، أو كيفية التعاطي مع العقل العربي والثقافة التي أنتجها. سوف نحاول أن نحصر هذه المقترحات، مكتفين بلملمتها وعرضها، ومحتفظين بمناقشتها في القسم الأخير.

يمكن إذن أن نلخّص ملاحظات الجابري واقتراحاته من أجل النهوض بالثقافة العربية الإسلامية وتجديد العقل فيها بما يلي:

١ ـ إن تاريخ الثقافة العربية هو «تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي»[١٥٤]، وهو ما زال يُنتج لغاية الآن. من هنا ضرورة إعادة كتابة هذا التاريخ من خلال قراءة جديدة تتعاطى مع الأجزاء من خلال الكل، وترتكز على إظهار الوحدة عبر التعدّد، كما إنها ترتكز في مجال التصنيف على البنية الداخلية وليس على المظاهر الخارجية فقط. إن هذه الخطوة المنهجية اعتمدها الجابري عندما درس مكوّنات العقل العربي، فحاول أن يبرز مكامن الاتصال والارتباط بين مجالات غالباً ما تُعتبر مستقلّة. لذلك نجده قد اهتمّ بالجانب الإبستمولوجي، أي بالبحث في أسس المعرفة داخل الثقافة العربية، ما يؤدي إلى تخطّي الاختلافات الخارجية والكشف عن الاختلافات الداخلية البنيوية. علماً أن وشائج الارتباطات تلك تبقى من حبكه ولا تعبّر عن مضامين هذه المكوّنات كافة.

٢ ـ إن الاهتمام بالجانب الإبستمولوجي يجعل الباحث يستبعد التصنيف الرائج للعلوم إلى نقلية وعقلية، أو إلى علوم دين وعلوم عقل، أو إلى علوم العرب وعلوم العجم، هذا التصنيف الذي يعتمد على الظاهر، ليرصد بدلاً من ذلك أسس إنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية. لذلك انشغل مفكرنا بتصنيف آخر يرتكز على آليات البنية الداخلية للمعرفة ومفاهيمها الرئيسة، فانحصر تصنيفه لمختلف العلوم بثلاث مجموعات شاءها معبّرة عن بُنى العقل العربي، وعلى طريقته:

أ ـ **علوم البيان**: وهي تتضمّن النحو والفقه والكلام والبلاغة، لها منهج خاص بها يعتمد على قياس الغائب على الشاهد، ضمن إطار المجال التداولي الأصلي للغة العربية.

ب ـ **علوم العرفان**: وهي تشمل التصوف والفكر الشيعي والفلسفة

---

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

الإسماعيلية والتفسير الباطني للقرآن والفلسفة الإشراقية والكيمياء والسحر والتنجيم، لها منهج خاص بها يعتمد على الكشف والوصال والتجاذب والتدافع، أي على «اللامعقول الديني»، وهو مستمدّ من الهرمسيّة.

ج ـ **علوم البرهان**: وهي تضمّ المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات والميتافيزياء، لها منهج خاص بها يعتمد على الملاحظة والتجربة والاستنتاج العقلي، أي على «المعقول العقلي» المستمد من المنطق الأرسطي.

٣ ـ يلحظ الجابري أن المرجعية الدينية في الثقافة العربية لم تكن بحاجة إلى منطق أرسطو كما المرجعية المسيحية في أوروبا، لأنه كان لها عقلها البياني الخاص. عندما نُقلت مؤلفات أرسطو إلى العربية لم تُنقل لذاتها إنما لكي يتمّ توظيفها في محاربة العرفان. يشدّد في هذا المجال على أن الثقافة العربية استعادت «المنظومة الأرسطية» بشكل كامل ومتحرّر من «العقل المستقيل» مع ابن رشد. من هنا أهميته وضرورة العودة إليه، لذلك نجد مفكرنا يشير في أكثر من مناسبة إلى المنهج العقلاني النقدي الذي اتّبعه الفكر التجديدي في الأندلس والذي يتمحور حول «تأسيس البيان على البرهان». إنه يتحدّث عن لحظة جديدة في تاريخ الفكر تميّزت بنقد الأساس الإبستمولوجي الذي انبنى عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين، كما تميّزت باقتراح أساس جديد لتوظيف مفاهيم البرهان على نحو يرتفع من الممارسة النظرية في المجال البياني إلى الممارسة العلمية البرهانية.

يؤكّد الجابري في هذا السياق ضرورة القيام بخطوة منهجية مهمة في سبيل تحديث العقل العربي وتجديد الفكر الإسلامي تكمن في العودة إلى الوراء من أجل «استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون، هذه النزوعات العقلية التي لا بدّ منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع (. . .)»[١٥٥]. إن الأمر يبدو واضحاً بالنسبة إليه والحل في متناول الأيدي، إنه الانتظام الواعي في التراث من أجل التوصّل إلى تجديده، فالتحديث لا يبدأ من الصفر، إنما بالتوقّف عند المحطّات التالية:

أ ـ نجده يصرّ في مجال التراث الفقهي على ضرورة العودة إلى فكر ابن

(١٥٥) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٥٢.

حزم والشاطبي لزعزعة السلطات الثلاث التي تحكم العقل العربي، وهي سلطة اللفظ وسلطة السلف وسلطة القياس. إن زعزعة هذه السلطات يجب أن تتم داخل الميدان الذي نشأت فيه أي الشريعة.

ب ـ أما في مجال الفلسفة فإنه يصرّ على ضرورة العودة إلى فكر ابن رشد الذي ينطلق من النظام في العالم باعتباره تجلّياً للحكمة والعناية الإلهيتين. هكذا ينتفي التعارض في نظره بين العقيدة الدينية والقول بالسببية وإرادة الإنسان، لأن حرية إرادة الإنسان كما سببية الموجودات مظاهر لسنّة الله. بذلك يتم منح العقل أساس وجوده وسلطته، أي «إدراك الموجودات بأسبابها» على حد تعبير ابن رشد.

ج ـ أما في مجال علم التاريخ وعلم العمران فيجد مفكرنا أن مفهوم «طبائع العمران» الذي يفيد وجود قوانين تنظّم الحياة الاجتماعية وتحكم الأحداث التاريخية، بإمكانه أن يفتح أمام العقل العربي الطريق لكي يمارس سلطته.

هكذا يخضع التاريخ لمبدأ السببية ليصبح نتيجة لفاعلية البشر ضمن إطار العلاقة الجدلية التي تربطها مع المعطيات الموضوعية المتعلّقة بالمجتمع والاقتصاد والأيديولوجيا وغيرها». ومن هنا سينفتح المجال لذلك الحوار الأبدي بين العقل والتاريخ، بين تاريخ يتحوّل إلى عقل وعقل يتحوّل إلى تاريخ وهكذا دواليك، الحوار الذي بقي غائباً ومغيّباً في الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية تشكّلها كثقافة عالمة مع «عصر التدوين»»[١٥٦].

٤ ـ يمكن أن نتوقف في سياق عرضنا لمقترحات الجابري من أجل النهوض بالثقافة العربية وتجديد العقل فيها عند أهمية الممارسة العلمية التجريبية التي كانت متقدّمة في زمن الخوارزمي وابن الهيثم والبيروني وغيرهم. إنه يشيد بابن الهيثم الذي طبّق الاستقراء العلمي و«الاعتبار» التجريبي، كما إنه أنتج نظريات خاصة به في البصريات أُخذت على محمل الجد في أوروبا. لكن للأسف بقي العلم العربي خارج حلبة الصراع في الثقافة العربية لأنه لم يدخل كطرف مع أي من الدين أو الفلسفة، وذلك على خلاف الوضع في الثقافة اليونانية حيث تمحور الصراع بين «الميتوس» و«اللوغوس»، أو الوضع في التجربة الأوروبية الحديثة حيث تمحور الصراع بين العلم والكنيسة. إن العلم

---

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٧١.

بقي بعيداً عن الصراع في الفكر العربي الذي كان منشغلاً بصراع من نوع آخر بين النظام البياني الذي يؤسس الأيديولوجيا السنّية وبين النظام العرفاني الذي يؤسّس الأيديولوجيا الشيعية. عندما دخل النظام البرهاني كطرف ثالث تمّ إخضاعه لذلك الصراع فحُكم به.

من هنا يشير الجابري إلى «غربة» آراء ابن الهيثم ومنهجه العلمي في الثقافة العربية، إن الفرق واضح بين الصدى الواسع الذي حظي به شك الغزالي الماورائي «الهدمي» وبين انعدام صدى شك ابن الهيثم العلمي المنهجي الـ «بنّاء». «كان ابن الهيثم غريباً في الثقافة العربية فلم يؤثر فيها أي تأثير، أما الغزالي، أما أساتذته وتلامذته فقد كانوا حاضرين فيها وبقوة وإصرار وعلى مدى تاريخها (. . .)»[١٥٧]. أراد مفكرنا أن يشير إلى أن هذا الغياب للعلم، لافت إلى الدور المهم الذي قام به في كل من الثقافة اليونانية وأوروبا الحديثة من خلال التركيز على إعادة النظر في المبادئ والمقدمات، واعتماد الاستقراء والاستنتاج، وطلب الحق وتجنّب التعصب، وغيرها من الخطوات العلمية الضرورية لتأسيس الثقافة والعقل العلمي.

٥ ـ نود أن نتوقف في ختام هذا القسم المخصّص لنقد العقل العربي لدى محمد عابد الجابري عند ملاحظة وجدناها ضرورية في ما يتعلّق بالاقتراحات النقدية التي نحن بصدد بحثها. إنه يرى أن الذات العربية تفتقر إلى أمر مهم ألا وهو استقلالها، فهي تستمدّ فاعليتها من مرجعيتين متنافستين منفصلتين عنها اليوم. المرجعية **الأولى** تنتمي إلى الماضي العربي الإسلامي، **والثانية** تنتمي إلى أوروبا الحديثة والمعاصرة». فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق «الاستقال التاريخي التام» للذات العربية، فيه، وبه وحده، تتحرّر من الانسياق وراء أي نموذج، وبه، وبه وحده، تتحرّر من آلية القياس التي تشدها دوماً إلى نموذج ـ سلف، إلى «أصل»»[١٥٨]. يجب البحث عن السبب الذي افقد الذات العربية استقلالها، إنه اللجوء الدائم إلى أنموذج ـ سلف أما عربي إسلامي وإما أوروبي، من هنا كان التحرّر من الأنموذجين معاً أمراً ملحاً وفي غاية الأهمية.

---

(١٥٧) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٥١.

(١٥٨) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٢٠٤.

وجماع القول إن هذه المعطيات المنهجية التي بحثنا في نظمها البرهانية هي بمثابة خطة عمل وضعها الجابري، وهي خلاصة أبحاثه في التوصل إلى الهدف ـ الحلم المنشود، عنينا به تغيير بنية العقل. فهو يعلن بوضوح «أن تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتم إلا بالممارسة، ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لاشعورية»[١٥٩].

يبقى أن نسأل: إلى أي مدى نجد أن الذات العربية المعاصرة منهمّة فعلاً بالممارسة العقلانية النقدية، وإلى أي حدّ بإمكانها الترفّع عن الصراعات السياسية التي هي في أساس أي صراع معرفي؟ هذا ما حاول مفكرنا أن يبرّره في أكثر من موضع مشيراً إلى أن الصراع بين بنيات العقل الثلاث: البيان والعرفان والبرهان كان يستر خلفه صراعاً سياسياً ومواقف أيديولوجية ونزاعاً من أجل السلطة. إن التوظيف السياسي للدين كان يحكم العقل العربي ماضياً وما زال حاضراً. لذلك فإن دور السياسة في توجيه الفكر العربي وتحديد مساره هو ما سنتناوله في الفصل السادس المتعلّق بإشكالية العقل السياسي العربي لدى الجابري.

(١٥٩) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٦٨.

الفصل السادس

في نقد العقل السياسي العربي عنـد الجابـري

أدّت السياسة في التجربة الثقافية العربية دوراً بارزاً يساوي الدور الذي قام به العلم في التجربة اليونانية والتجربة الأوروبية الحديثة. إن ما قام به العلم في هاتين التجربتين من مخاصمةٍ ومساءلةٍ وتفكيك مقدمات الفكر الفلسفي والفكر الديني، قامت به السياسية داخل الثقافة العربية الإسلامية، إذ أدّت دوراً حاسماً في مسار الفكر العربي وتطوره.

لذلك رأى الجابري أنه من الضروري التوقّف عند هذا الدور في سياق مشروعه النقدي، فخصّص له الجزء الثالث من **نقد العقل العربي**. إنه يعتبر أي تحليل للفكر العربي الإسلامي ناقصاً ما لم يأخذ في الاعتبار أثر السياسة في هذا الفكر من ناحية تحديد مساره. فهو يشير إلى أن «الإسلام، الإسلام التاريخي والواقعي، كان في أن واحد، ديناً ودولة. وبما أن «الفكر» الذي كان حاضراً في الصراع الأيديولوجي العام كان فكراً دينياً، أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضاً ولهذا السبب في علاقة مباشرة مع السياسة»[1]. ويلحظ في هذا المجال أن سياسة الحاضر لم تكن وحدها تؤثّر في تحديد العلاقة بين الفكر والسياسة في الدولة الإسلامية ـ كما يحدث عادة في

(١) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٤٦.

المجتمعات المعاصرة ـ بل إن سياسة الماضي كان لها الفعل المؤثّر أيضاً. فسياسة الحاضر ليست سوى استمرار لسياسة الماضي سواء بالنسبة إلى الحكم أم المعارضة. إن سياسة الماضي كانت بمثابة «مادة معرفية ثقافية» ينقلها السلف إلى الخلف لكي يتمّ توظيفها في الحاضر. إن الدولة كما المعارضة تعملان على احتواء الماضي وتسخيره لمصلحتيهما، لذلك نجد أن عملية التنافس على الماضي كانت أحد مظاهر الصراع على الحاضر والمستقبل.

يرى مفكرنا أنه بعد حادثة «التحكيم» مباشرة، أي بعد انتهاء الحرب بين علي ومعاوية بدأت عملية الكلام في السياسة بتوسّط الدين. بمعنى آخر، بدأت المواقف السياسية تبحث عن سند يبرّرها مستمد من النص الديني. إن هذه العملية شكّلت الخطوة التنظيرية الأولى نحو إنشاء أسس علم الكلام. لذلك لم يكن علم الكلام محصوراً في العقيدة والدفاع عنها، إنما كان نوعاً من ممارسة السياسة في الدين. من هنا يمكن التحدّث عن عقل سياسي عربي له محدّداته الخاصة، وتطوره التاريخي، وإنتاجه المرتبط بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. إن هذا العقل يقوم برسم إطار الممارسة السياسية وتجلياتها على نحوٍ يخصّ الحضارة العربية الإسلامية ويميّزها من سواها. لذلك سوف نتناول في هذا الفصل مفهوم العقل السياسي العربي كما بلوره الجابري في أبحاثه، متوقفين عند المنهج الذي اتبعه، وعند أهم المحدّدات التي اعتبرها تتحكّم بأداء العقل السياسي العربي. لكن لنبدأ أولاً بتحديده لمفهوم العقل السياسي العربي.

أولاً: نحو تحديد العقل السياسي العربي

إن السياسة بعامة هي فعل اجتماعي له محددات وتجلّيات تخصّه، وهو يعبّر عن «علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السلطة خاصاً، هي سلطة الحكم»[٢]. يؤكّد مفكرنا أن الفعل السياسي كسلطة حكم له محدّدات متعدّدة تشكّل مجتمعة ما يسمّى بـ «العقل السياسي»، أي العقل الذي لا ينشغل بإنتاج المعرفة إنما بكيفية ممارسة سلطة الحكم في مجتمع معيّن،

(٢) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٢ منقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٧.

وهو في هذه الحال المجتمع العربي الإسلامي. هذا لا يعني أن هناك انفصالاً تاماً بين المعرفي والسياسي لأن العقل السياسي يرتبط بالنظم المعرفية التي تنتج عملية التفكير في أي حضارة. بمعنى آخر، إن العقل السياسي كعقل هو مرتبط بالضرورة بالنظام المعرفي، وكسياسي فهو يحاول أن يُخضع هذا النظام لما يبغي تقريره، أي أنه يمارس السياسة فيه. من هنا يشير الجابري في مجال التحدّث عن العقل السياسي في واقع الحضارة العربية إلى أن هذا العقل «ليس بيانياً فقط ولا عرفانياً فقط ولا برهانياً وحسب، إنه يوظّف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة»[٣].

يمكن أن نلحظ في هذا الإطار انهمام مفكرنا بعملية ربط الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي من خلال التوقف عند العقل السياسي العربي. إذ بعد أن فكّك البنية المعرفية للعقل العربي إلى ثلاثة نظم نجده قد توجّه إلى أرض الواقع لكي يربط بين التحليل الإبستمولوجي من جهة، وممارسة السلطة السياسية وكيفية التشريع السياسي من جهة أخرى، مع الأخذ في الاعتبار أولئك الذين تمارس عليهم السلطة. إنه يرى أن العقل السياسي العربي قد تبلور في مجتمع لم تتطور أوضاعه الاقتصادية إلى مرحلة الرأسمالية، من هنا بانت خصوصية هذا العقل.

تجدر الملاحظة في هذا المجال إلى أن العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي، ماضياً وحاضراً، والتي ترتدي طابعاً عشائرياً وطائفياً، ما زالت تتحكّم في الحياة السياسية. أما العلاقات الاقتصادية المرتبطة بالإنتاج فأثرها محجّم إلى حدّ ما. من هنا ستتمحور جهود مفكرنا حول «إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر»[٤]، لأن هذين السلوكين هما الأساس وليس السلوك السياسي كما هي الحال في المجتمعات الأوروبية المعاصرة.

إن بداية ممارسة السياسة في المجتمع العربي كانت باسم الدين والقبيلة، وهي لا تزال على هذا النحو لغاية اليوم كما يصرّح مفكرنا. لذلك نجده يهتم بمفهوم «اللاشعور السياسي» الذي استعاره من ريجيس ديبري **(Régis Debray)**

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

لكي يوظّفه في دراسة العقل السياسي العربي، عن طريق تبيئة هذا المفهوم فيصبح منسجماً مع موضوع الدراسة(٥). كما إنه يشير إلى أن «اللاشعور السياسي» في المجتمع العربي الذي يؤسّس العقل السياسي العربي ليس نتيجة لما هو ديني وعشائري، إنما العكس هو الصحيح، أي أن الطائفية والتعصّب العشائري هما اللذان يؤسّسان «اللاشعور السياسي»، وبالتالي الفعل السياسي بحدّ ذاته. هذا ما يميّز العقل السياسي العربي على الصعيد النظري وعلى الصعيد العملي، أي من ناحية الفكر والممارسة معاً.

إن «اللاشعور السياسي» يحكم الظاهرة السياسية من داخلها، لكن هناك مرجعية مهمة تؤطّره في موطن محدّد في النفس الجماعية، إنها ما يعبّر عنه مفكرنا بـ «المخيال الاجتماعي»، هذا المفهوم الذي استعاره من علم الاجتماع المعاصر لكي يقوم بتبيئته وتوظيفه في موضوع بحثه. لقد استفاد من كتاب بيار أنسار (Pierre Ansart) في هذا المجال(٦)، لكي يبني تحديده الخاص بهذا المفهوم قائلاً: «إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي (. . .) إضافة إلى رموز الحاضر و«المارد العربي والغد المنشود. . . إلخ. وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكّل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي. . . إلخ»(٧).

يبرز هذا النص بوضوح الدور الذي يقوم به المخيال الاجتماعي كمرجعية للعقل السياسي العربي إن على مستوى الأيديولوجيا أو على مستوى الممارسة، كما يهمّش دور النظام المعرفي الذي يؤسّس الفعل المعرفي. إن المخيال الاجتماعي باعتباره منظومة من القيم والرموز والمعايير لا يمكنه أن يكون مجالاً لتحصيل المعرفة، إنما هو مجال لاكتساب القناعات يحكمه الإيمان

---

(٥) لمزيد من التفاصيل حول مفهوم «اللاشعور السياسي» عند ديبري (Debray) كما ورد في نص الجابري، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١٤.

(٦) Pierre Ansart, *Idéologies, conflits et pouvoir*, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1977).

(٧) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٦. لمزيد من التفصيل حول المخيال الاجتماعي، انظر ما أورده الجابري في هذا الخصوص في: المصدر المذكور، ص ١٤ ـ ١٦.

والاعتقاد. إنه مجموعة من التصورات والدلالات والقيم التي تقوم بتأسيس البنية اللاشعورية للأيديولوجيا السياسية، خلال فترة محدّدة، وداخل مجتمع منظّم. إن هذا الأمر لا يعني الفصل التام بين العقل السياسي والنظام المعرفي بالنسبة إلى الجابري، لأن هذا العقل يرتبط حكماً بنظام معرفي ما، لكنه في الوقت عينه لا يتقيّد به وحده. إن العقل السياسي العربي قد مارس السياسة في المجال المعرفي طبقاً لقناعاته وخدمة لقضيته. لقد وظّف البيان مستفيداً من الاستعارة والتشبيه والقياس، كما وظّف العرفان مستفيداً من المماثلة، من دون أن يهمل توظيف البرهان مستفيداً من الاستقراء والاستنتاج. كذلك اهتم العقل السياسي العربي بإقناع الغير عَمَلاً بمبدأ «لكل مقام مقال» بهدف أن يزداد اقتناعاً بقضيته هو.

من هنا يرى مفكرنا أن آلية اشتغال العقل السياسي العربي تكمن في «الاعتقاد» الذي يتمّ بالقلب. لذلك نجد أن العاطفة حاضرة بقوة وهي تلازم الخطاب السياسي، وما التوجّه إلى الرأي العام والجماهير عن طريق استخدام الرمز وتجنيد الخيال إلا خير دليل على ذلك. إنه يؤكّد أن اللاشعور السياسي كما المخيال الاجتماعي مفهومان إجرائيان يربط كل منهما العقل السياسي بمحدّداته ويعملان على تغذية تجلّياته. يشكلان معاً الظاهرة السياسية من الناحيتين النفسية والاجتماعية أو الذاتية والجماعية. إن هذين المفهومين يفيدان الباحث في عملية تفكيك العقل السياسي العربي، وتسليط الضوء على محدّداته. ما هي الخطوات المنهجية التي اتّبعها الجابري في نقد العقل السياسي العربي؟

ثانياً: في مقومات المنهج النقدي السياسي

إن البحث في السياسة مختلف عن البحث في المعرفة، لأن طبيعة الموضوع ليست واحدة، لذلك سوف نجد أن الجابري قد استخدم هنا منهجاً نقدياً مختلفاً عن الذي اعتمده في سياق تفكيك البنى المعرفية للعقل العربي. أراد أن يحافظ على طريقة البحث كما في السابق، أي انه طبّق الاستقراء والاستنتاج والمقارنة، كما حافظ على المبادئ التي التزم بها كالأخذ بالسببية وتوخّي الموضوعية. لكن الأمر الذي سيتبدّل في هذا المجال هو استخدام المفاهيم التي تُحوّل موضوع البحث من مواد خالية من المعنى، لا معقولية

لها، إلى معان وعلاقات لها معقولية تخصّها. من هنا فإن الجهاز المفاهيمي الذي استخدمه في البحث بالمعرفة، أو العقل النظري، مختلف عن الجهاز الذي سيعتمده في البحث بالسياسة، أو العقل العملي.

سبق أن رأينا في صدد تحديده مفهوم العقل السياسي العربي أنه استعار من علم السياسة وعلم الاجتماع مفهوم «اللاشعور السياسي» ومفهوم «المخيال الاجتماعي»، على سبيل المثال. لكنه لن يهمل في هذا السياق المفاهيم الخاصة بالتراث العربي الإسلامي. إنه سيحاول أن يزاوج بين نوعين من المفاهيم، النوع الأول ينتمي إلى الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر، والثاني مستمدّ من التراث العربي الإسلامي. سوف يحرص، كما يشير، على تبيئة النوع الأول من دون تشويهه لكي ينسجم مع خصوصية موضوع بحثه، ويعمل على بعث حياة جديدة في النوع الثاني المأخوذ من التراث لكي يربطه بالواقع المعاصر.

استعان الجابري بأطروحات الأنثروبولوجيا لكي يعمّق بحثه في مفهوم «القرابة» ودورها في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، ويسلّط الضوء على وحدة البنية الاجتماعية، والتداخل بين الديني والسياسي والاقتصادي في هذه البنية عينها. إن أهمية الأنثروبولوجيا تكمن في مصالحة المفكر العربي مع واقعه، ما يؤدي إلى «رفع الحصار» في وعيه عن بعض المفاهيم والتصورات التي كان «العلم» الاجتماعي الخاص بأوروبا يقمعها فيه. لقد جعل المفكر العربي «العلم» الاجتماعي كما تبلور في الغرب علماً مطلقاً يجب أن ينطبق على كل شيء في المجتمع العربي. من هنا دعوة مفكرنا من أجل التحرّر من سلطة المقولات التي تخصّ الأيديولوجيات والعلوم الاجتماعية الغربية والتي تنتمي إلى مجتمعات الرأسمالية المتطوّرة. يجب أن نعتبر هذه المقولات نسبية تفيد في حالات محدّدة ولكي نتمكّن من التعاطي مع واقعنا الماضي والحاضر كما هو. إنه يعطي مثالاً على بعض المقولات التي تعبّر عن واقع المجتمع الأوروبي الرأسمالي والبرجوازي والتي نشرتها الأيديولوجيات الغربية المعاصرة، هناك مثلاً: البنية التحتية، والبنية الفوقية، والوعي الطبقي وغيرها. إنه يشير إلى ضرورة استخدامها في التحليل العلمي للمجتمعات الأوروبية المعاصرة، لكنها تصبح «عوائق معرفية» إذا استخدمناها في قراءة واقع آخر مختلف كالمجتمع العربي الإسلامي.

يعترف مفكرنا بدور الأنثروبولوجيا التي اهتمّت بالمجتمعات البدائية البعيدة عن النظام الرأسمالي، لأنها انتقدت الأيديولوجيات الغربية المعاصرة مبرزة «العوائق المعرفية» التي خلّفتها، عندما حصرت اهتماماتها بالمجتمعات الرأسمالية البرجوازية. فهو يعتبر مثلاً «أن الماركسية علم غربي للمجتمع الغربي وأن الأنثروبولوجيا علم غربي لمجتمعات أخرى، وبالتالي فما تؤكّده الماركسية، «الرسمية» منها والمتفتحة، وما تؤكّده الأنثروبولوجيا، البنيوية منها وغير البنيوية، يجب أن ننظر إليه لا كحقائق عامة ونهائية بل كحقائق تعبّر، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة والصواب، عن معطيات واقع يمتلك خصوصية تختلف، قليلاً أو كثيراً، عن خصوصية واقعنا العربي»[٨]. كما نجده يشير إلى أن أبحاث الماركسيين كما أبحاث علماء الأنثروبولوجيا، على الرغم من تعدّدها لم تتطرّق إلى التجربة العربية الإسلامية متوقّفة عند تشكيلتها الاقتصادية والاجتماعية بعمق لكي تبرز خصوصيتها، كما حدث مع مجتمعات الشرق القديم مثلاً أو المجتمعات الإفريقية، أو غيرها.

لقد استنتج الجابري بعض النقاط التي استفاد منها في عملية نقده العقل السياسي العربي، بعد أن اطّلع على الاجتهادات الغربية المعاصرة بخصوص العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، وبين الفكر والواقع في المجتمعات التي لم تعرف الرأسمالية.

١ ـ إنه يشير في البداية إلى ضرورة القول بوحدة البنيتين التحتية والفوقية في المجتمعات التي ما قبل الرأسمالية، إنهما مجموع معقّد تدخل عناصره في علاقات تأثير وتبادل مواقع.

٢ ـ يؤكّد أيضاً ضرورة أخذ دور «القرابة» في الاعتبار عندما يتعلّق البحث بهذه المجتمعات. إنها تؤدي دوراً رئيساً في تنظيم المجتمع والسياسة وتأطير علاقات الإنتاج.

٣ ـ إنه يشدّد على أهمية الدين كعقيدة وكعامل ينظّم المجتمع والسياسة، إذ إنه يحمل مضموناً سياسياً إما واضحاً وإما مستوراً.

٤ ـ إنه يبرز أيضاً دور العامل الاقتصادي بالإضافة إلى القرابة والدين في

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

العمل الاجتماعي والسياسي. إنه أمر بديهي في الفكر الغربي لأن العامل الاقتصادي يحدّد أحوال المجتمع بالنسبة إلى الماركسيين كما إلى سواهم، لكن الخلاف يكمن في أولوية هذا الدور أم في جعله يأتي بعد الأيديولوجيا.

يأخذ مفكرنا بهذه الاستنتاجات لأنها تجعله أقرب من التراث العربي الإسلامي وتعيده إلى فكر ابن خلدون لكي يكتشف حضور المحددات التي حلّلها عينها في الواقع الاجتماعي السياسي المعاصر. إنه غير مُنهمّ بتبيين أهمية آراء ابن خلدون قياساً على النظريات الغربية الحديثة التي توافقها، بقدر ما هو منشغل بالبرهنة على عدم تبدّل الواقع الاجتماعي والسياسي العربي المعاصر. إنه يشدّد في هذا المجال على «أن العودة إلى ابن خلدون يبرّرها، أولاً وقبل كل شيء، الواقع الاجتماعي السياسي الراهن، القائم في الوطن العربي وفي بلدان أخرى، والذي يجعل من الحديث اليوم عن العشائرية والطائفية والأصولية الدينية المتشدّدة حديثاً مباحاً بل مطلوباً، حديثاً غير «رجعي» ولا مستنكر، كما كان الشأن قبل عقدين من السنين فقط»[٩].

يركز الجابري في هذا المجال على الدور الذي أولاه ابن خلدون للعامل الاقتصادي بالإضافة إلى العصبية والدعوة الدينية، لقد تكلّم على أهمية الاقتصاد قبل الرأسمالية، وأشار إلى دوره، حتى وإن لم يكن حاسماً في العمران البشري. من هنا نجده يلتزم في بحثه بثلاثة مفاتيح أو محددات استقاها من عند ابن خلدون لكي يتمكّن من حل ألغاز الحاضر العربي الراهن، انها:

أ ـ الاقتصاد الريعي.

ب ـ السلوك العصبي العشائري.

ج ـ التطرّف الديني.

إنه باعتماده هذه المفاتيح الثلاثة يستبعد الرؤية الأحادية الجانب ليفتح مجال بحثه على أكثر من قراءة وتفسير. يعتبر هنا أن تعامل الباحثين العرب مع ماضيهم كان شبيهاً بالنهج «البوليسي» أو بالنهج «اللصوصي». لقد تعرّض التراث أما لعملية استنطاق بالقوة تحت ضغط القوالب الجاهزة في سبيل التوصّل إلى ما كانت قد قرّرته النظرية سلفاً، وإما لعملية اقتطاف عجلة من شأنها أن تروي

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

العطش وتخمده لفترة وجيزة، لكي تُعاد الكرّة مرّة تلو المرة. من هنا أهمية القبول بتعدّد المفاتيح أو المحدّدات في قراءة التراث.

يؤكّد مفكرنا أن كتابة تاريخ العقل السياسي، في الحضارة العربية الإسلامية، أمرٌ يفترض عقلاً قد قام بكتابة تاريخه أولاً، أو عقلاً يعي ضرورة نقد السلاح قبل استخدامه. هذا ما حاول أن يقوم به حينما توقف عند ثلاثة مفاهيم أو محدّدات أطّرت العقل السياسي العربي، وهي: القبيلة والغنيمة والعقيدة، وهو في صدد العمل على إعادة بناء المراحل الثلاث الأولى من تاريخ العقل السياسي العربي وهي: الدعوة والرّدة والفتنة.

نود أن نشير في هذا المجال إلى أن الجابري استعمل المفاتيح الثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة باعتبارها مفاهيم أو قوالب سبقت الفعل السياسي، وعملت على تأسيسه، وهي شبيهة بالدوافع اللاشعورية التي تؤسّس السلوك بالنسبة إلى علماء التحليل النفسي، لكن مكانها ليس في العقل أو الفهم أو اللاشعور إنما في «المخيال الاجتماعي»، إنها بمثابة «لا شعور سياسي» يقوم بتحريك هذا المخيال الذي هو بدوره يؤثّر بالفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد.

قبل أن ندخل في تفصيل محدّدات العقل السياسي العربي، ونتوقف بالتالي عند مراحل تكوّن تاريخ هذا العقل، تبقى لنا ملاحظتان تخصّان المنهج النقدي الذي اتّبعه الجابري:

١ ـ عندما بحث في تكوين العقل العربي، العقل النظري المجرّد، اتخذ من عصر التدوين، أي العصر العباسي الأول ـ كما سبق أن رأينا ـ بدايةً له. إنه يرى أن عملية تبويب العلم وتدوينه ومن ثم انتاجه بدأت مع عصر التدوين. لكن في ما يتعلّق بتحديد بداية العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية، فإننا نجده يضع البداية في انطلاقة الدعوة المحمدية في شبه الجزيرة العربية. إن هذه البداية تفرض نفسها لأن الممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية أبصرت النور مع ظهور الإسلام، ومع كيفية تلقّي هذا الدين كمشروع سياسي قد هدّد مصالح خصوم الدعوة المحمدية.

٢ ـ إن بحث الجابري في العقل السياسي العربي يندرج ضمن مشروعه الذي يحمل العنوان التالي: «نقد العقل العربي». من هنا سوف نجده يعمل على كشف أصول الاستبداد وتعرية مرتكزاته لكي يفي بغرض النقد، ويتوصّل في ما بعد إلى بلوغ هدفه وهو الوعي بضرورة الديمقراطية التي يعلن انحيازه

لها قائلاً: «كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متحيّزة، ونحن متحيّزون للديمقراطية. والتحيّز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتّخذ إحدى سبيلين: إما إبراز «الوجوه المشرقة» والتنويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الأيديولوجية (الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية). وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة لأنها أكثر جدوى»[١٠].

يبدو واضحاً هنا اهتمام مفكرنا بالكتابة في السياسة والتركيز على الديمقراطية كقيمة وممارسة، له في هذا المجال أكثر من مؤلّف. إنه ينشغل بالتراث السياسي لكي يشير إلى ما يمكن أن يستفيد منه في قراءة الواقع العربي المعاصر وتفكيك أسباب القمع والتخلّف والركود فيه، وتوجيه الرسائل إلى القارئ العربي[١١].

إن الكلام على المنهج الذي اتبعه مفكرنا عندما انتقد العقل السياسي العربي قد أبرز لنا ثلاثة محددات اقترحها على الباحث من أجل قراءة التاريخ السياسي العربي بواسطتها، ما هي هذه المحددات، وما الذي يميّز واحدها عن الآخر؟

ثالثاً: في تفكيك العقل السياسي العربي وفق ثلاثة محدّدات

يعتبر الجابري أن هناك ثلاثة مفاتيح يجب الإمساك بها لكي يتمكّن الباحث من قراءة تاريخ العقل السياسي العربي والاطلاع على كيفية تكوّنه. إنه يرى أن

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

(١١) إن الديمقراطية من المسائل التي توقّف عندها الجابري، بالإضافة إلى علاقتها بمشروع القومية العربية ودورها في تحقيق النهضة العربية المرجوة. نذكر هنا المؤلّفات التي عالج فيها هذه المسألة: محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، الفصل الخامس؛ **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، الفصلان الثالث والرابع؛ **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ **مسألة الهوية: العروبة والإسلام.. والغرب**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، القسم الأول؛ **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، القسم الأول؛ **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، الفصل الرابع، **وقضايا في الفكر المعاصر: العولمة ـ صراع الحضارات ـ العودة إلى الأخلاق ـ التسامح ـ الديمقراطية ونظام القيم ـ الفلسفة والمدينة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، الفصلان الأول والرابع.

هذه المفاتيح تؤدي دوراً مهماً في تحديد أطر اشتغال العقل السياسي، كلها مهمّة، وينبغي عدم إهمالها، انها: القبيلة والغنيمة والعقيدة. يمكن أن نلحظ بوضوح أثر علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع السياسي وفكر ابن خلدون في إبراز هذه المحدّدات الثلاثة. إن التركيز على دور القبيلة يلتقي مع الدور الذي أولاه علماء الأنثروبولوجيا للقرابة في المجتمعات البدائية، كما إن التشديد على دور الغنيمة ليس إلا إبرازاً لأهمية العامل الاقتصادي في سياسة المجتمعات البدائية، هذا العامل الذي أشار إليه علم الاجتماع بوضوح. أما في ما يتعلّق بالعقيدة، فسوف نجد أن مفكرنا لن يهتمّ بها من الناحية اللاهوتية، فهو قد أشار مراراً إلى أنه لا يبغي القيام بنقد العقل الديني الإسلامي، لأن ذلك من شأن علماء اللاهوت. إننا نرى أنه يدخل إلى العقيدة من باب السياسة لكي يسلّط الضوء على «المظهر السياسي» للدعوة المحمّدية.

نود أن نشير في هذا السياق إلى أن دراسة الجابري لهذه المحدّدات الثلاثة قد تمّت من خلال التوقّف عند ثلاث مراحل تاريخية أدّت دوراً رئيساً في تشكّل تاريخ العقل السياسي العربي، إنها فترة الدعوة ومن ثم الرّدة فالفتنة. إنه يقصد هنا بالدعوة، المرحلة التي انطلق فيها النبي محمد مبشّراً بقيم الإسلام. أما الرّدة فهي المرحلة التاريخية التي بدأت مع مرض النبي وموته في ما بعد، لقد تميّزت بمعالجة مسألة الخلافة وسط قيام أشخاص عديدين يدّعون النبوة. أما الفتنة فهي المرحلة الثالثة والأخيرة التي جعلها مفكرنا إطاراً للبحث في المفاتيح الثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة. تبدأ هذه المرحلة مع قيام الثورة على الخليفة عثمان بن عفان التي أدّت إلى مقتله، وتنتهي بالحرب بين علي ومعاوية.

إن هذه المراحل التاريخية الثلاث، أي الدعوة والرّدة والفتنة، هي المهد الذي تكوّن فيه العقل السياسي العربي، عبر تفاعل المحدّدات الثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة.

١ ـ دور القبيلة في تأسيس الدولة الإسلامية

إن الكلام على القبيلة يعني القرابة في مصطلح علماء الأنثروبولوجيا، كما إنه يعني العصبية عند ابن خلدون، وهو يعني اليوم ما يسمّى بالعشائرية، أي طريقة معيّنة في الحكم والسلوك الاجتماعي والسياسي ترتكز على «ذوي القربى»، الأباعد منهم كما الأقارب. يرى مفكرنا أن هذا النهج في السلوك

يستبعد أصحاب الخبرة والمقدرة انطلاقاً من مفهوم خاص بالأنا/الآخر. فالأنا لا تعني فقط القرابة الدموية، إنما كل أشكال العصبية كالانتماء مثلاً إلى مدينة واحدة أو طائفة أو حزب. إن القبيلة في هذا المعنى يمكن أن يُقال إنها حاضرة حتى في المجتمعات الصناعية لكن في إطار «اللاشعور السياسي». أما عن حضورها في المجتمعات الزراعية والرعوية فهي بمثابة المركز الأساس الذي ينظّم المجتمع والسياسة.

يشير الجابري إلى أن القبيلة قد أدّت دوراً إيجابياً وسلبياً في الممارسة السياسية منذ بداية الدعوة المحمدية إلى مرحلة تأسيس الدولة الإسلامية. كان في البداية مجال القبيلة محصوراً ضمن مكة ومن ثم المدينة، أي بين قبائل قريش أولاً ومن ثم بين الفئات التي تجمّعت بعد الهجرة. إن ما كان يحرّك النعرة والتناحر في تلك الحقبة كان النَسَب والولاء والحلف والجوار، وهو أمر فطري طبيعي، قد أدّى إلى حماية أي فرد من القبائل من الأذى. لذلك كان من الصعب على أخصام الدعوة المحمدية أن يتمكّنوا من الإساءة إلى أبناء القبائل القريشية الذين اعتنقوا الإسلام.

يرى مفكرنا أن العلاقات القبَلية المعقّدة لم تكن تتيح لقريش بتصفية أبناء الدعوة المحمدية لأن أي اعتداء كان كفيلاً بتفجير الوضع في مكة على نحو حربٍ أهلية واسعة النطاق. إن حماية نعرة الأقارب ونظام الجوار قد أمّنا الحياة والاستمرارية للدعوة المحمدية، لكنهما منعا إلى حدّ ما تلك الدعوة من الانتشار، لأن نجاحها بالنسبة إلى المخيال القبَلي كان بمثابة إعلان ارتفاع بني هاشم إلى مركز السيادة على الجميع، إذ إن النبي كان واحداً منهم، ما أثار رفض أبناء عمه الأقارب، بني أمية، والأباعد، بني مخزوم.

إن استمرار هذا الوضع قد أجبر النبي على كسر الطوق القبَلي المفروض على الدعوة التي يحملها لكي تتمكّن من أن تشقّ بنفسها طريق الانتشار والانتصار. إن تحقيق هذا الهدف لم يكن ممكناً إلا عن طريق تجهيز قوة مسلّحة تهاجم البنية القبلية المكية من الخارج، وتتعرّض بالضرب للأساس المادي الذي قامت عليه. لذلك بدأ النبي بالتوجّه إلى القبائل العربية خلال فترة الحج مخاطباً إياها في سبيل تقديم الدعم العسكري. فتعاملت القبائل معه على أساس قيام «مشروع سياسي» وفاوضته وفقاً لحساباتها السياسية.

عمل النبي على تنظيم شؤون جماعة الدعوة من أنصار ومهاجرين انطلاقاً

من مبدأ التضامن والتكافل بين الجميع، فسنّ من أجل ذلك نظام «المؤاخاة» المبني على الحق والمساواة حتى في مجال الإرث. إذ أصبح بإمكان الرجل أن يرث صاحبه الذي تآخى معه حتى ولو لم تربط بينهما القرابة الدموية. لقد حلّت الأخوّة في الدين محل الأخوّة في النسب، وقامت بالتالي الأمة والملّة مكان القبيلة والعشيرة. لكن تجاوز القبيلة بشكل كامل ونهائي لم يكن وارداً آنذاك. يذكر الجابري أن القبيلة أدّت دورين مختلفين في مرحلة الدعوة، لقد مكّنت من جهة خصوم هذه الدعوة من محاصرتها بنجاح، وهم الملأ من قريش، فالذين أسلموا كانوا أقلية بالنسبة إلى الذين رفضوا الدعوة. أما من جهة ثانية فقد أمّنت هذه القبيلة عينها الحماية للرسول ولأصحاب العشائر المسلمة، ما وفّر الاستمرارية للدعوة ومكّنها من العمل على كسر الطوق القبلي المضروب عليها.

لم تؤدِ القبيلة دوراً رئيساً في مرحلة الدعوة وحسب إنما استمرّ دورها بعد ذاك على الرغم من تأسيس الأمة التي بات الانتماء إليها يتمّ على مستوى القبيلة وليس فقط على مستوى الفرد كما كانت الحال في بداية الدعوة. إن القبيلة ككل كانت تعلن إسلامها وبالتالي خضوعها السياسي وانتماءها إلى الدين الجديد.

يرى الجابري أن مسألة تعيين خليفة النبي إثر وفاته المفاجئة لم يتمّ التعاطي معها بمعزل عن القبيلة وتجاذباتها. من المعلوم أن النبي لم يعيّن من يخلفه بعد رحيله، ما أدّى إلى نقل المهمّة إلى الصحابة، فنشأت بذلك أول مشكلة سياسية داخلية كان عليهم مواجهتها.

يعود مفكرنا إلى روايات عدّة تتناول الظروف التي جعلت الاختيار يقع على أبي بكر في خلافة النبي ليستنتج أن مجمل هذه الروايات التي تتحدّث عن كيفية مبايعة أبي بكر تضع القبيلة في مستوى المحدّد الأساس لكل المواقف. لقد عالج الصحابة مسألة الخلافة معالجة سياسية وفقاً لمنطق القبيلة، فاعتبروا أن القضية تتطلّب الاجتهاد وتعاطوا معها على أنها كذلك. إننا نجدهم قد حرصوا على مراعاة ميزان القوى والمقدرة والكفاءة ومصلحة الدولة خاضعين في ذلك لمنطق القبيلة وليس لاعتبارات تطاول العقيدة أو الغنيمة.

يرى مفكرنا أن منطق القبيلة الذي طبّقه الصحابة في حل مسألة الخلافة «كان أقرب ما يكون إلى «اختيار الأمة»، إلى العمل برأي «الأغلبية»، الأغلبية لا بالمعنى الكمّي الذي يعتمد عدد الأفراد أو الأصوات بل المعنى

«الكيفي» (. . .) كما إن مقام أبي بكر في الدعوة المحمدية لم يكن يعلوه مقام آخر غير مقام النبي نفسه»[١٢]. إن التأسيس الحق لدولة الدعوة المحمدية قد تحقّق بعد فتح مكة. وبما أن القوة المادية، من عدد وعدّة، لقريش في مكة قبل الإسلام كانت بخاصة لبني أميّة، فإن هذه الدولة ستتحوّل بعد فتح مكة إلى «دولة قريش المسلمة» يتزعّمها بشكل غير مُعلن بنو أمية الذين تولّوا السلطة الإدارية والمالية فيها. وعندما أصبحت هذه الدولة تضم الجزيرة العربية تقريباً قبل وفاة النبي صار بالإمكان تشبيهها بالدولة الاتحادية، إذ «إن بنية «القبيلة» هي دائماً بنية دولة اتحاد فدرالي»[١٣]. تجدر الإشارة في هذا السياق إلى عملية إدخال «العرب» في الإسلام بقوة أهل قريش وعلى رأسهم بنو أمية، الأمر الذي أثّر في المخيال العربي، ما سيُذكي حروب الرّدة. لقد أنتج الفتح زمن الخليفة عمر وضعية قبلية جديدة ترتكز على تجميع القبائل في معسكرات باعتبارها وحدات مستقلّة تتصل ببعضها، وتحتك في ما بينها ما أضرم العصبيات الخاصة داخل العصبيات العامة.

يلحظ الجابري أن هناك ثنائية أدّت في زمن الفتنة دوراً بارزاً في المخيال الاجتماعي والسياسي، إنها ثنائية قريش/العرب، وما الثورة على الخليفة عثمان بن عفان إلا خير دليل على ذلك. إن عوامل عدّة على مستوى الغنيمة والعقيدة قد سببت هذه الثورة، لكن يجب التنبّه أيضاً إلى الدور الذي أدّته القبيلة كمحدّد أساس للثورة على عثمان، وكإطار يحتضنها ويؤطّرها. لقد ارتدت هذه الثورة طابع ثورة العرب على قريش في زمن الفتنة.

نود أن نذكّر هنا في ختام الكلام على القبيلة كمحدّد رئيس للعقل السياسي العربي، إبّان مراحل تكوّنه أي خلال مرحلة الدعوة ومن ثم الرّدة فالفتنة، أن القبيلة ليست إلا الإطار الاجتماعي الذي يسهم في إنجاز عملية كسب الغنيمة والدفاع عنها. ويؤكّد الجابري في هذا المجال «أن القبيلة معزولة عن الغنيمة، مقولة مجرّدة وقالب فارغ»[١٤].

إن الغنيمة هي التي تقوم بإضفاء طابع المعقولية والتاريخية على الصراعات القبلية، من هنا ضرورة القيام بقراءة الأحداث من منظار الغنيمة.

---

(١٢) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ١٤٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.

٢ ـ قراءة التاريخ السياسي من زاوية الغنيمة

إن الكلام على الغنيمة بالنسبة إلى الجابري يعني الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي داخل المجتمعات التي يرتكز فيها الاقتصاد على «الخراج» و«الريع» وليس على العلاقات الإنتاجية كعلاقة الرأسمالي بالعامِل مثلاً. إن «الخراج» هنا يعني كل ما كانت الدولة تأخذه من المسلمين ومن سواهم كجباية، إنه المقدار الذي يفرضه الغالب على المغلوب. عندما استخدم مفكرنا مصطلح الغنيمة أراد به ثلاثة أشياء متلازمة: «نوعاً خاصاً من الدخل (خراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية ملازمة لهما»[١٥]. إن اهتمامه بالاقتصاد في المجتمع العربي يأتي من باب الغوص في العقل السياسي على صعيد الفكر وعلى صعيد الممارسة، لذلك انشغل بالاقتصاد كأحد دوافع الفعل السياسي وأحد محدّداته. إن الغنيمة تعني هنا الاقتصاد انطلاقاً من دوره الفعلي أو المتخيّل كمنفعة موقتة.

يشير مفكرنا إلى أنه في زمن الدعوة المحمدية كانت للأصنام التي تمتلكها قريش قيمة مادية عالية، وأنها كانت بمثابة مصدر للثروة وأساس للاقتصاد. إن مكة كانت مركز عبادة اجتمعت فيه آلهة القبائل العربية، فهي مركز حج تحيط به الأسواق وعمليات البيع والشراء. كما إن موقع مكة الجغرافي قد جعلها محطة في طريق التجارة والقوافل التي كانت تسلك هذه الطريق. لذلك إن الهجوم على الأصنام له بُعد اقتصادي من شأنه أن يؤثّر بشكل مباشر في عائدات الحج وعلى المكاسب التجارية.

من هنا يمكن أن نفهم سبب مقاومة الدعوة المحمدية، فالغنيمة كانت في خطر، إذ إن فقدانها يعني الكثير لأهل مكة. لذلك نجدهم قد تحالفوا ضدّ هذه الدعوة، فقاوموها مضيّقين الحصار عليها. لم تدَّع قبيلة قريش أن دينها هو الحق إنما كانت تخشى فقدان امتيازاتها في حال اتّبعتِ الرسول.

لذلك كانت الهجرة إلى المدينة لمتابعة الدعوة بوسائل مغايرة. لقد عمل النبي على اعتراض قوافل قريش التجارية، فحاصر مكة اقتصادياً لكي يتمكّن من إخضاعها سياسياً عن طريق الاستسلام.

يشير مفكرنا إلى أن الكثير من الشهادات التاريخية تشير إلى أن قبيلة

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.

قريش، كما سكان الجزيرة العربية بعامة، لم يهتموا بالدين في حياتهم اهتماماً كبيراً. ومن اللافت أن مكة التي كانت مركزاً دينياً كبيراً لم يكن فيها رجال دين. إن هدايا العرب إلى آلهتهم هي التي كانت محطّ اهتمام. كانت هناك حصص ثابتة تشبه الزكاة، وهدايا أخرى من الذهب والفضة. إن من كان يستفيد بالدرجة الأولى من هذه التقادم هم القيمون على مراكز الأصنام وبخاصة الكعبة. من هنا ارتدى الدفاع عن الأصنام من قِبل أهل مكة طابع الدفاع عن مورد الرزق ولقمة العيش، كذلك فعل أهل الطائف. كما إن الحج لم يكن فقط بمثابة شعيرة دينية لدى عرب الجاهلية، إنما كان موسماً تجارياً له أهمية كبرى.

لذلك نجد أن النبي قد عمل على إقناع أهل قريش بخطورة فقدان العائدات الاقتصادية إذا ما استمرّوا برفض الدعوة، وهذا ما حصل فعلاً عندما تتالت الهجومات على القوافل التجارية من قِبل المسلمين بعد الهجرة إلى المدينة. لقد خاطبهم النبي بلغتهم، فضرب مصالحهم الاقتصادية التي كانت هي الأساس في مجتمع مكة، ومن ثم بدأ القتال لكي يقودهم إلى الإسلام تحت ضغط ضرورة إنقاذ الاقتصاد.

يرى الجابري هنا أن عملية اعتراض النبي قوافل قريش لم يكن بهدف الحصول على غنائم، لكن من أجل إرضاخ القبيلة وإدخالها في الإسلام، لأنه رفض ما عُرض عليه من إغراءات مادية عديدة. إنه يرى أن الرسول كان «صاحب رسالة لا صاحب مطامع ومطامح، وقد عقد العزم على مواجهة جميع الضغوط والإغراءات والمضي قدماً بالدعوة إلى الأمام. غير أن طبيعة الحياة البشرية تقتضي أنه لا بد للنجاح من وسائل، وأولى الوسائل التي يتطلّبها تجهيز السرايا والجيوش هي المال. لقد كان لا بد إذن من أن تدخل «الغنيمة» كجزء أساسي في الكيان المادي للدولة الناشئة، ومن ثمة في عقلها الاقتصادي»[١٦].

لقد كان للغنيمة حضور مهم في غزوات النبي من خلال توظيفها في تجهيز الجيش من جهة وفي حثّ النفوس على الجهاد من جهة أخرى، لأن العمل على اعتراض القوافل يتطلّب مجهوداً متواصلاً. لكن الغزوات كان لها مفعول سلبي على الجماعة المسلمة، بالإضافة إلى دخول الناس في الإسلام جملة، إذ إنه لم يعد من مجالٍ للارتفاع من مستوى الإسلام السياسي الحربي

(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.

إلى مستوى إسلام العقيدة والإيمان. كانت هناك صعوبة في أن يتحول الذين أسلموا تحت ضغط السيف أو الخوف إلى مؤمنين صادقين، وفي تحقيق الانسجام الاجتماعي بين أعضاء مشروع الأمة.

بعد أن بحث الجابري في دور الغنيمة كمحدّد أساس للعقل السياسي العربي في مرحلة الدعوة المحمدية ينتقل إلى مرحلة الردة ليسلّط الضوء على أهمية الجند والمال في بناء الدولة. يشير إلى أن الدعوة المحمّدية نجحت في تأسيس الدولة عندما تمكنّت من تجنيد الرجال والحصول على المال. إن الزكاة المفروضة على المؤمنين كانت «الإتاوة» نفسها التي كانت معروفة قبل الإسلام. و«الإتاوة» هي مبلغ من المال تفرضه القبيلة المنتصرة على القبيلة المنهزمة، وهي ترمز إلى الخضوع والمهانة في المجتمع القبلي.

أما الغنيمة فكان لها شأن كبير، من هنا ضرورة التنبّه إلى دورها الأساس في تطوّر الأحداث السياسية التي عرفها عصر الخلفاء الراشدين، الذي هو بمثابة عصر «المدينة الفاضلة» بالنسبة إلى مخيال المسلمين الديني والتاريخي. إن هذا العصر هو بمثابة المرجعية الأولى للعقل السياسي العربي، والتوقف عند دور الغنيمة فيه أمر ضروري بالنسبة إلى مفكرنا.

إن زمن أبي بكر لم يتميّز بوفرة الغنائم، لذلك يمكن أن تكون قد وُزّعت بالتساوي على أهل المدينة، ما لم يعمّق الفارق بين الأغنياء والمستضعفين. لذلك كانت الأحوال الاجتماعية من حيث الغنى والفقر مستقرّة لم تشهد تغييراً يذكر.

لكن هذه الأحوال سوف تتبدّل زمن عمر بن الخطاب بشكل مفاجئ، ما أحدث تغييرات مهمة في بنية الدولة وفي المخيال الاقتصادي للناس. لقد وردت إلى المدينة أموال كثيرة فاقت حدّ «المعاش». إن توزيع هذا المال آنذاك كان محكوماً بالمحددات الثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة. وبما أن الأمر يتعلّق بالغنيمة فإنها سوف تتحدّد بالقبيلة والعقيدة من أجل تحقيق العدل الذي كان يعني «إنزال الناس منازلهم». لذلك فاضل الخليفة عمر بين الناس في العطاء انطلاقاً من قرابتهم من الرسول ومن الأسبقية في الإسلام، أي انطلاقاً من القبيلة والعقيدة معاً.

يشير مفكرنا إلى أن للغنيمة دوراً أساس في تنظيم القبيلة وفي إعادة بنائها خلال زمن عمر حتى زمن معاوية. كذلك كان للعقيدة دور في ترتيب الناس

وفق درجة القرابة من النبي، فالنسَب الهاشمي كان أمراً ثابتاً مسلّماً بصحته، وهو قد أصبح جزءاً من العقيدة لا يجوز التشكيك فيه. إن المس بالنسّب كان ينتج منه زعزعة «ديوان العطاء» الذي أنشأه عمر لتنظيم توزيع المال، أي زعزعة أحد أركان الدولة الذي بُنيت عليه تشريعات فقهية عدّة. يشدّد الجابري في هذا المجال على أن «فقه العطاء والخراج في الإسلام، أو العقل الاقتصادي العربي الإسلامي، يجد مرجعيته الأولى في اجتهادات عمر. والحق أنه إذا كان أبو بكر قد أعاد، من خلال حروب الرّدة، تأسيس دولة الدعوة المحمدية، فإن عمر بن الخطاب قد أرسى، من خلال «ديوان العطاء» ونظام الخراج، النظام الإداري والاقتصادي الذي قامت عليه هذه الدولة»[١٧].

لقد جعل عمر اقتصاد الغنيمة يقوم على أساسين: **الأول** هو الخراج و**الثاني** هو العطاء، ما أضفى الطابع الريعي على الاقتصاد في دولة الإسلام. إن جوهر الاقتصاد الريعي في الإسلام يقوم على أساس أن جميع الناس عيال على الخراج وأهله ولكن ليس على حدّ سواء. إن تصنيف الناس في العطاء وفق القرابة من الرسول والأسبقية في اعتناق الإسلام أدّى إلى تجميع الثروة لدى مجموعة محدّدة، ما أنتج فوارق كبيرة بين المسلمين. بعد اغتيال عمر بن الخطاب واختيار عثمان بن عفان خليفة له انفجرت مظاهر الغنى وانتشرت بسرعة بخاصة بعد تزايد حجم المال المتدفّق على المركز نتيجة الخراج.

كان عثمان غنياً قبل مجيء الإسلام، فشارك إلى حد كبير في دعم الجهاد في سبيل الله أيام الدعوة، هذا ما ميّزه عن علي بن أبي طالب الذي كان زاهداً في المال يوزعه على الفقراء، فتجمّع حوله المستضعفون وكل من كان يرى تناقضاً بين العقيدة الإسلامية والغنى الفاحش والرفاهية التي أخذت بالانتشار أيام عمر. كان عثمان إذاً غنياً وكريماً يحبّ الإنفاق قبل تولّيه الخلافة ولم يتبدّل بعدها. اتّبع طريقة عمر بن الخطاب في توزيع المال وتجاوزها عندما صار ينفق من بيت المال موزعاً العطاء على أقاربه، وكأن المال خاصته.

لقد أدّت سياسة عثمان الاقتصادية إلى حصر ثروات طائلة في أيدي الخاصة من الصحابة ورجال قبيلة قريش، فاتسعت بذلك الهوة بين الأغنياء والفقراء. إن هذا الوضع قد هدّد بالانفجار الذي بات قريباً بسبب ربط الغنيمة

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

بالقبيلة. إن سلوك عثمان أدّى إلى انفجار حقيقي نتيجة تعبئة المخيال القبلي باتجاه الثورة. فكثر المعارضون في المركز بينما بدأت شرارة الثورة في الأطراف. فقدم الثوار من الكوفة والبصرة ومصر إلى المدينة محاصرين عثمان طيلة أربعين يوماً حتى مقتله.

يرى الجابري أن الغنيمة كانت المحرّك الأساس في زمن الفتنة، فالعامل الاقتصادي أسهم في إشعال الثورة من خلال التفاوت بين وضع الفقراء ووضع الأغنياء، ولكن خصوم عثمان في الداخل كما في الخارج كانوا له في المرصاد بسبب الظروف التي أدّت إلى تولّيه الخلافة. إن الطريقة التي اعتمدها عمر بن الخطاب في اختيار من يخلفه وضعت حول عثمان منافسين دائمين هم «أهل الشورى» فبرز بعضهم كرموز تحرّك المعارضة في المركز ضدّ عثمان وبني أمية. أما في الأطراف فكان للمعارضة ضد عثمان مناصرون كثر في الكوفة والبصرة ومصر، فأدّت الدور الحاسم في القضاء على عثمان عندما اتخذت القبيلة كإطار اجتماعي تنظيمي طبيعي يجعل العرب في مواجهة قريش. فالثورة لم تكن باسم الفقراء ضد الأغنياء، أي أن الغنيمة لم تكن هي وحدها المحدّد الفاعل فيها، إنما عامل القبيلة والمنافسة من الداخل والخارج.

بعد مقتل عثمان وتولّي علي بن أبي طالب الخلافة بعده، كان من الطبيعي أن يقوم ضدّه الأغنياء، لأنه كان معروفاً بحبه للفقراء. نشأ علي فقيراً، يرافقه المستضعفون، ويوزّع عليهم ما كان يأخذه من العطاء. لقد قام أغنياء قريش بتمويل حرب الجمل ضدّ علي الذي انتصر فيها، لكنه لم يتمكن في ما بعد من تنظيم صفوف الفقراء.

يلحظ مفكرنا أن شخصية علي كانت ترمز إلى العدل، ولكن العدل وفق معنى خاص ألا وهو «الزيادة في العطاء»، فأراد هو أن يكون وفياً لمفهوم العدل الحق. لم يتمكّن من النجاح في ذلك الحين، لأن «التوافق الضروري» الذي كان يجب تحقيقه بين الغنيمة والقبيلة والعقيدة لم يسعَ إليه، فأهمله، بينما نجح معاوية في إنجازه.

انشغل علي بن أبي طالب بالعقيدة وأعطاها الأولوية، فهي العامل الرئيس في تكوين الجماعة الإسلامية. كيف يقرأ الجابري المحدد الثالث للعقل السياسي العربي، خلال فترة الدعوة ومن ثم الرّدة ومن بعدها الفتنة؟ وهل لها أن تكون في الأولوية كما جعلها الخليفة علي؟

٣ ـ ارتباط العقيدة بالفعل الاجتماعي السياسي

يوضح مفكرنا منذ البداية أنه عندما يتناول العقيدة لا يهدف إلى الغوص في المضمون اللاهوتي، لقد ذكر مراراً أنه لا يريد أن يقوم بنقد العقل الإسلامي. لذلك إن مضمون العقيدة كدين أُوحِيَ به أو كصورة أيديولوجية قد رسمها العقل، لا يهمّه هنا في مجال البحث في محدّدات العقل السياسي العربي. إن ما يهمّه هو كيفية التمذهب في العقيدة، ومدى قوّتها وقدرتها على تحريك الأفراد وتوجيه الجماعات وحصرهم في إطار شبيه بـ «القبيلة الروحية».

إنه يذكر أن العقل السياسي عند أرسطو يرتكز على الاعتقاد وليس على البرهان، فهو عقل جماعة يحرّكها وفق منطق خاص يقوم على رموز مخيالية وليس على مقاييس معرفية. لذلك نجد أنه في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية تبقى البراهين والحقائق والمعارف غير مهمة بالنسبة إلى ما يمكن أن تقوم به العقيدة من تحريك الأفراد والجماعات ضمن فرقٍ كلامية مثلاً، أو طرق صوفية، أو طوائف دينية. هناك ارتباط عضوي بين العقيدة في هذا المعنى والفعل الاجتماعي السياسي.

من هنا يمكن أن نفهم انشغال الجابري في أمر العقيدة، لقد توقف عند المظهر السياسي في الدعوة المحمدية التي أدّت دوراً في تشكيل المخيال الاجتماعي السياسي لدى الجماعة الأولى. إنه يعتبر أن هذه الدعوة قد أثارت أيضاً ردود فعل عدة لدى الخصم ارتدت الطابع السياسي. لذلك عمل على إبراز ما هو سياسي في ما هو ديني عند طرفي النزاع، أي الدعوة المحمدية والمقاومة التي واجهتها على مستوى العقيدة.

عرفت الدعوة المحمدية مرحلتين حددتا مسارها التطوّري من الدعوة إلى تأسيس الدولة، إنهما: مرحلة مكة ومرحلة المدينة. كان الخطاب الموجّه في مكة يبدأ بـ «يا أيها الناس»، أي سكان مكة، ليس كقبائل إنما كأفراد مطلوب منهم أن يؤمنوا بمحمد وبالتعليم الذي أُنزِل عليه. أما الخطاب في المدينة فيبدأ بـ «يا أيها الذين آمنوا»، أي الجماعة الإسلامية التي كوّنت الأمة أساس الدولة الإسلامية. كانت مرحلة المدينة تتصّف بتأسيس دولة المؤمنين بالدعوة المحمدية. إن دور العقيدة في تكوين العقل السياسي العربي إبّان مرحلة مكة يكمن في هذا الرابط بين أفراد الجماعة الروحية الأولى، أي في الإيمان بالله ورسوله وبالتعليم الموحى إليه.

تميّزت المرحلة المكية بأهمية العقيدة التي كانت الرابط الأساس بين أفراد الجماعة الإسلامية، أما مرحلة المدينة أو مرحلة الأمة الدولة فقد كان للعقيدة دور أقل أهمية فيها. إن طرفي النزاع في مكة، تسلّح كل منهما بما يناسبه: أصحاب الدعوة اجتمعوا باسم العقيدة، بينما الذين قاوموا هذه الدعوة من قريش اجتمعوا باسم القبيلة والغنيمة. لذلك يرى مفكرنا أن «الصراع السياسي بين الطرفين كان في جملته عبارة عن صراع العقيدة مع «القبيلة» و«الغنيمة»، ولكن دون أن يعني ذلك غياباً مطلقاً لهاتين في صف العقيدة»[١٨].

كان من الضروري إذاً التوقف عند تشكّل وعي الجماعة الأولى وكيفية تشييد المخيال الاجتماعي السياسي من خلال التمرّس بالعقيدة.

إن الآيات القرآنية الأولى كانت تتوجّه إلى محمد حاملة إليه الرسالة وما يجب أن يقوم به مؤكّدة له نبوّته وسلامة عقله، رادّة في ذلك على قريش في ما كانت تطعن به عليه. ومن ثم أخذت الآيات تعرض أسس العقيدة الجديدة كوحدانية الله واليوم الأخير، وذلك بأسلوب بليغ وجده أهل قريش أرقى من قصائد الشعراء وسحر البيان. لقد تحدّثت الآيات في المرحلة المكية بإلحاح عن الحياة الأخرى مركّزة على مشاهد القيامة من حساب وجنة ونار، ما شدّ وعي المسلمين الأوائل ومخيالهم إلى هذا الموضوع بالتحديد.

كانت الموضوعات الرئيسة التي طرحها القرآن في مرحلة الدعوة السرية خلال ثلاث سنوات في مكة تربط الديني بالدنيوي ارتباطاً عضوياً، لأن المصير الذي ينتظر الإنسان في الآخرة يتقرّر في الدنيا انطلاقاً من موقفه في شأن وحدانية الله ونبوّة محمد واليوم الأخير، ومن موقفه المتعلّق بالفقراء والمساكين وتصرّفه إزاءهم. يشير الجابري في هذا الصدد إلى أن المخيال الديني الاجتماعي السياسي الذي تكوّن بفعل تأثير مشاهد الجنة والنار سوف يزامن أيضاً بين ما جرى ماضياً وما سيحدث مستقبلاً. لذلك أصبح الجزاء في الآخرة ينسحب على الدنيا، إذ إنه لا يوجد فاصل بينهما في المشهد. لقد ركّز المضمون السياسي للدعوة المحمدية في المرحلة الأولى على أن الآخر الذي يعني المشركين والكافرين سوف ينالون العقاب في الدنيا كما في الآخرة لأنهم كفروا واستأثروا بالمال من غير أن يُحسنوا إلى الفقراء.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦١.

إن المرحلة الثانية، أي مرحلة الجهر بالدعوة في مكة شهدت نزول العدد الأكبر من الآيات القرآنية التي كان محورها الدعوة إلى نبذ الشرك وعبادة الأصنام ودحض القريشيين في ما كانوا يدّعون من اتّباع ما كان عليه آباؤهم. لذلك كان على الأبناء أن يقطعوا مع عبادة الأصنام التي كان يمارسها الآباء. هناك دلالة سياسية لهذا الموقف تكمن في أن الدعوة المحمدية توجّهت إلى الأبناء، أي إلى الشباب باعتبارهم رجال المستقبل، والدعوة عادة تتجّه إلى المستقبل.

يشير الجابري إلى أن العقيدة شهدت تراجعاً بعد وفاة النبي في مرحلة الرّدة، بخاصة عندما قام أشخاص عديدون يدّعون النبوة. ويطرح السؤال في هذا السياق حول ظهور عدد لا بأس به من الذين أدّعوا النبوة في مختلف أنحاء الجزيرة العربية عندما سمعوا بمرض النبي ومن ثم وفاته، وكأنهم كانوا متّفقين على موعد محدّد. لقد بحث في الرؤية التي أسّست هذا التهافت على إدعاء النبوة على نحو يجعل من النبوة ظاهرة عادية يستطيع أي أحد أن ينخرط فيها.

أراد مفكرنا أن يعود إلى الحقل الثقافي العام الذي كان مهيمناً على الجزيرة العربية قبل البعثة المحمدية فوجده منشغلاً بمسألة المعرفة بحسب المعنى الغنوصي العرفاني للكلمة. إن معنى المعرفة يرتقي إلى مستوى المعرفة كإلهام وكشف ومعرفة بالغيب، ثم يتراجع إلى مستوى العرافة والكهانة وغيرها، بالنسبة إلى الفكر الغنوصي العرفاني. تجدر الإشارة هنا إلى أن بيوت العبادة والهياكل والأصنام المنتشرة في الجزيرة العربية كانت بمثابة صيغة «عامية» للفلسفة الدينية الهرمسية التي وصفها العلماء المسلمون ومؤرّخو الفرق بآخر ما تبقّى من دين إبراهيم بعد التحريف الذي أصابه. إحدى مميّزات الهرمسية أنها ترى في النبوة أمراً في متناول الجميع.

يرى الجابري في هذا المجال أن النبي في أيامه كان يعي ما يحيط به من أجواء فاهتمّ بظاهرة ادّعاء النبوة منذ أن بدأ الوحي بالنزول عليه، لذلك انشغل بمراكز الوثنية والرهبنة الهرمسية التي كانت منتشرة في الحجاز والجنوب والشرق، وهي في حال ازدهار. إن ما يلفت هنا هو أن الذين ادّعوا النبوة اجتهدوا في تقليد محمد من أجل الثورة عليه لكنهم حافظوا على انخراطهم في عقيدة الدعوة المحمدية، انحرفوا عنها ولم يخرجوا عليها.

إن ما يهمّ مفكرنا هنا ليس مدى النجاح الذي حقّقه الذين ادعوا النبوة، ولا الجديد الذي أتوا به سواء على صعيد العقيدة أم الشريعة، إن ما يهمّه هو مستقبل ظاهرة ادعاء النبوة، وما تبقى منها، أي أثرها في مستقبل التاريخ الإسلامي.

إن البحث في زمن الفتنة وفي أسباب حصولها أيام عثمان يجب أن يتطرّق إلى الدور الرئيس الذي قامت به القبائل اليمينية، ليس على مستوى القبيلة والغنيمة فقط، إنما على مستوى العقيدة أيضاً. إن الكثير من المصادر التاريخية تشير إلى أن الفتنة التي حصلت زمن الخليفة عثمان كانت من تدبير عبد الله بن سبأ اليهودي من أصل يمني، كما تشير إلى أنه أدّى دوراً محرّكاً للغلو في حق علي بن أبي طالب، ما جعله المرجعية الأولى للفكر الشيعي. ويذكر مفكرنا في هذا المجال أن شخصية ابن سبأ قد حيّرت الباحثين، إذ شك بعضهم في وجوده معتبرينه شخصية أسطورية، أما البعض الآخر فرأوا فيه شخصية حقيقية مسندين إليه الدور الذي أسنده إليه بعض القدماء. أما هو فلا يستطيع أن يجزم كما البعض أن شخصية ابن سبأ من صنع الخرافة على الرغم من حضور عنصر الأسطورة في العديد من الروايات التي تتناوله، فتجعل منه ذلك البطل الممجّد كما في الأساطير.

إن ابن سبأ بالنسبة إلى الجابري شخصية قامت بدور فاعل زمن الفتنة التي انتهت بمقتل عثمان بشكل بشع انطوى على مشاهد لا يستطيع الضمير الإسلامي أن يقبل بها، كما إنه لا يمكنه أن يحمّل مسؤوليتها لأي من الصحابة، حتى الذين كانوا من المناضلين إبّان الفتنة.

بعد أن بحث مفكرنا في العديد من النصوص التي تناولت ابن سبأ وتحدثت عن شخصيته وأعماله يستنتج أن هذا الأخير هو بالفعل شخصية حقيقية، إنه يهودي يمني أعلن إسلامه أيام عثمان أو قبله، وعمل على نشر فكرة الرجعة والوصية والمهدي. لقد تقرّب من علي بن أبي طالب بعد تولّيه الخلافة. عندما بدأ يغالي في حقّه، نفاه علي إلى المدائن لكنه بعد اغتيال علي قام بنشر فكرة الرجعة (أي رجعة المهدي ليحقق ما لم يستطع تحقيقه من قبل) والوصية (أي أن النبي قد أوحى له بالإمامة من بعده) ما يجعله الأصل الأول لظاهرة الغلو في حق علي، ولجملة آراء وعقائد في الإمام ومسألة الإمامة، ارتدت بمجملها طابعاً أسطورياً.

من هنا يمكن القول إن السبئية كانت حاضرة بقوة على مستوى العقيدة حضوراً حاسماً عمل على توجيه العديد من الأحداث الخطيرة التي مرّت بها الدولة الأموية القريشية منذ إنشائها وحتى سقوطها. لذلك كان للسبئية أن أدّت دوراً تأسيسياً في مرحلة تكوين العقل السياسي العربي.

إن المحدّدات الثلاثة التي توقّف الجابري عند دورها في رسم إطار العقل السياسي العربي، وتأثيرها في آلية اشتغاله، لم تكن فاعلة فقط في المراحل التاريخية الثلاث من تكوين هذا العقل بتعبير آخر، إن دور القبيلة والغنيمة والعقيدة لم يكن فاعلاً في مرحلة الدعوة المحمدية وفي زمن الرّدة ومن بعده الفتنة وحسب، إن أهمية هذه المفاتيح الثلاثة تمتد أيضاً إلى مرحلة تأسيس دولة الملك السياسي مع معاوية. لكن هل فعل هذه المحدّدات سيبقى كما هو مع انتقال الحكم من حال الخلافة القائمة على الشورى إلى حال الملك المرتكز على القوة والغلبة؟ وهل تمّ توظيف هذه المحدّدات الثلاثة في العصر الأموي على النحو عينه الذي تمّ فيه توظيفها خلال العصر العباسي؟ هل مفهوم الدولة بقي في العصرين الأموي والعباسي كما كان في زمن الخلفاء الراشدين؟ ما الذي طرأ على كيفية الممارسة السياسية في دولة الإسلام؟

هذا ما سنحاول أن نتطرّق إليه في ما يلي عبر التوقف عند تحليل الجابري لمفهوم الدولة بوصفها ظاهرة سياسية في المجتمع الإسلامي، من خلال الغوص في مجال فقه السياسة، أي العقل الذي كان ينظّر لها إبان الحكم الأموي والحكم العباسي.

رابعاً: دراسة الدولة كظاهرة سياسية

إن الممارسة السياسية في مرحلة تكوين العقل السياسي العربي تختلف عمّا سيليها، لذلك فإن الدور الذي قامت به المحدّدات الثلاثة لن يبقى على حاله، سوف يخضع لظروف مغايرة أنتجت سلوكاً سياسياً مغايراً. لن تختفي القبيلة والغنيمة والعقيدة من المجال السياسي لكنها سوف ترتدي طابعاً آخر. كذلك إن مفهوم الدولة وممارسة الحكم سيشهدا تبدّلاً كافياً لكي يتمّ تمييزهما عن المرحلة السابقة، أي زمن النبي محمد والخلفاء الراشدين من بعده. إن الحكم السياسي في العصر الأموي له خصوصيته سواء على صعيد التنظير ـ أي فقه السياسة ـ أم على صعيد الممارسة على أرض الواقع. كذلك جاء الحكم

السياسي في العصر العباسي مختلفاً سواء على مستوى الأيديولوجيا أم على مستوى الفعل، وذلك لأسباب عدة سوف نتناولها بالبحث لاحقاً.

يشير الجابري إلى أن عصر الخلفاء الراشدين كان عصر انتقال على أكثر من صعيد، هناك بداية الانتقال من عبادة الأوثان إلى عبادة الإله الواحد، ومن ثم كان الانتقال من تنزيل النص إلى تأويله. أما على صعيد السياسة فهناك انتقال من مرحلة الدعوة إلى مرحلة دولة الفتح. إنه يرى أن «كل شيء كان «مفتوحاً»: لم تكن هناك مذهبية ولا أرثوذكسية، إذ كان أكثر تصرفات الصحابة مبنية على مضمون الحديث النبوي: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم» مع استلهام المصلحة العامة وروح الدعوة المحمدية وفي هذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل»[١٩].

إن هذا الانفتاح لن يستمرّ طويلاً لا على الصعيد النظري ولا على الصعيد العلمي لأن ظروف الحكم سوف تتبدّل مع قيام الدولة الأموية وعلى رأسها معاوية «الملك العضوض»، فكان ذلك نوعاً من الانحراف عن الخلافة كما مورست أيام الخلفاء الراشدين. كيف يقرأ الجابري تبرير معاوية شرعية حكمه؟ وما هي بالتالي أسس الدولة كما تبلورت زمن الحكم الأموي؟

١ ـ في نقد الحكم الأموي: توظيف الدين في خدمة السياسة

يرى السُنّة أن مُلك معاوية جاء لكي يُنهي الفتنة التي كانت تشكّل تهديداً للأمة وللدين في آن معاً، والتي بدأت في الفترة الأخيرة من عهد عثمان لكي تتطوّر إلى حرب أهلية. لذلك كان مُلك معاوية بمثابة انقاذ مكّن الأمة من تجاوز الوضع المتردّي الذي جعل الإسلام في خطر، ودولته تواجه احتمال الانقراض.

من هنا يشدّد الجابري على أن كل من ينظر بموضوعية إلى الأحداث يجد في مُلك معاوية عملية تأسيس جديد للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها، بينما كان التأسيس الأول في المدينة أيام النبي، والتأسيس الثاني حدث مع أبي بكر عندما قرّر محاربة أهل الردّة من دون أن يتنازل عن أي أمر يمسّ الإسلام ديناً ودولة. تمكّن معاوية من أن يجمع شمل المسلمين ويبني دولة

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

قوية. يشير مفكرنا في هذا السياق إلى أن العقل السياسي السنّي عندما يقوم بمدح معاوية فذلك قياساً على بعض الذين حكموا من بعده وليس قياساً على أبي بكر أو عمر. لكنه يحدّد أيضاً أنه يريد أن يبحث في الدولة باعتبارها ظاهرة سياسية قبل أي شيء، لهذا فهو يشدّد على أن «ملك معاوية كان فعلاً "دولة سياسية" في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائداً إلى اليوم»[20].

لقد أوجد معاوية فعلاً من حيث سلوكه السياسي المحنّك ما يسمّيه علماء الاجتماع والسياسة المعاصرين بالمجال السياسي. إنه عمل على تأسيس دولة لا تتحدّد فيها الممارسة السياسية بالقبيلة والغنيمة والعقيدة بشكل مباشر، كما في السابق، إنما تتحدّد بممارسة السياسة داخل هذه المحدّدات. هذا لا يعني أن القبيلة لم يعد لها أي أثر، لقد بقيت كإطار محدّد، وكذلك الغنيمة كان لها دورها الحاسم، والعقيدة كانت بمثابة السقف الأيديولوجي. إن التبدّل الذي طرأ على هذه المحدّدات الثلاثة يكمن في أن فعلها الذي كان مباشراً أصبح مع مُلك معاوية يتمّ بتوسّط السياسة.

هناك إذاً عملية انتقال من دولة تفتقر إلى مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال تمّت فيه ممارسة السياسة كسياسة من دون الخروج من إطار المحدّدات الثلاثة.

يلفت مفكرنا إلى أنه في زمن الخلفاء الراشدين لم يكن ممكناً أن تمارس السياسة كسياسية بمعزل عن الدين الذي كان يؤسّسها ويحكمها. كانت السياسة في خدمة الدين، وهي تطبيق لأحكامه. شهد هذا الزمن نوعاً من الاندماج بين الأمراء والعلماء، أي بين السياسة والدين على صعيد قمة الهرم الاجتماعي، كما على صعيد القاعدة بين الرعية والجند. إن الدين والسياسة كانا يمارسان معاً داخل القبيلة وبواسطتها وفي سبيلها. إن الكلمة الفصل في القمة كانت للدين، أما في القاعدة فكانت للقبيلة وحدها. ويشير الجابري هنا إلى أن دولة الخلفاء كانت من دون مجال سياسي «لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد، لا على مستوى العقيدة (الفرق) ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية)، كانت دولة الخلفاء امتداداً مباشراً لدولة الدعوة، دولة "التنزيل"، وعندما

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

انتقلت من «الغزوات» المحدودة إلى حروب حقيقية، حروب الردّة أولاً ثم حروب الفتوحات الكبرى ثانياً، حصل التنوّع والتعدّد في المجتمع وبدأ الخلاف، وبدأ «التأويل»[٢١].

إن الوضع قد تغيّر أيام الدولة الأموية، إذ إن معاوية مارس الحكم باسم القبيلة وليس العقيدة، ففصل بذلك الأمير عن العالِم، وانسحب هذا الفصل على أجهزة الدولة، فأصبح هناك فريق الأمراء وفريق العلماء في ما يتعلّق بالقمة. أما في ما يخصّ القاعدة التي كانت تحدّدها القبيلة فقد كان هناك انقسام إلى معسكرين أحدهما لقريش وثانيهما للعرب، وفي ما بينهما كان الأفراد والجماعات التي قررت اعتزال الفتنة.

يدشّن خطاب معاوية السياسي نمطاً جديداً على صعيد الفصل بين الأمراء والعلماء، ويحدث بذلك نوعاً من «القطيعة» مع الخطاب الذي كان رائجاً قبله. لقد كان شعار العمل السياسي يرتكز على تطبيق ما ورد في القرآن وفي سنّة النبي وسنّة أبي بكر وعمر، أما مع معاوية فالوضع مختلف. إنه لم يَقُل بتهميش كتاب الله وسنّة النبي، لكنه أعلن بصراحة عن عدم التزامه بسنّة أبي بكر ولا عمر ولا حتى عثمان، ليس فقط من باب الطعن بهذه السنن إنما لأنه يريد أن يلتزم بما يمكنه القيام به وحسب.

يشير الجابري إلى أن معاوية قدّم عقداً سياسياً جديداً يرتكز بشكل أساس على المنفعة وعلى المشاركة ليس في السلطة إنما في الغنيمة. كذلك يجد أن عقد معاوية السياسي يقوم على ممارسة السلطة ضمن إطار «الليبرالية» أو احترام حرية التعبير، لأنه يسمح بأن يتكلّم المعارضون والحاقدون لكي يخفّفوا عنهم، من دون أن يردّ عليهم طالما أنهم لم يستخدموا السلاح. فاستقبل خصومه واستمع إلى نقدهم وأجزل عليهم العطاء. من هنا عبارة «شعرة معاوية» الشهيرة التي صارت مضرب مثل. لذلك يرى في العقد السياسي الذي اقترحه معاوية على خصومه، بعد أن انتصر عليهم بالقوة، نوعاً من «الليبرالية» بخاصة في ما يتعلّق بحرية التعبير. إن هذا العقد قد أدّى إلى فتح مجال سياسي يمارس فيه المعارضون الحرب ضدّ الأمير بواسطة الكلام المرتكز على السجال الأيديولوجي.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

يرى مفكرنا في هذا السياق أن هذا النهج السياسي لم يهمّش دور القبيلة، إذ لا معاوية ولا الذين خلفوه قد استغنوا عنها على مستوى ممارسة الحكم في القمة، أما على صعيد القاعدة فلقد اختلف الوضع. كان علي بن أبي طالب يرمز للمعارضة التي قامت ضدّ الأمويين وضدّ قريش، لذلك كان الارتباط به والتشيّع له يعني اختراق منطق القبيلة، لأنه مبني على القرابة الروحية التي تتجاوز النسَب.

يتوقف الجابري عند الخوارج الذين أطلقوا شعارهم «لا حكم إلا لله»، فكان ذلك بمثابة تحدٍّ لمفهوم القبيلة ولدورها السائد منذ بداية الدعوة المحمدية في مكة. لقد فُتح باب المناقشة في أساس الحكم الذي لم يعد مسكوتاً عنه إنما انتقل إلى مجال النقاش السياسي/الديني، فظهر من خلال ذلك الخوارج كتحالف غير مرتكز على القبيلة ضدّ قبيلة قريش. لقد نادى الخوارج باعتبار الخلافة من حق أي عربي حرّ، ومن ثم قالوا بأن الخلافة حقّ لكل مسلم عادل، وذلك بعد أن التحقت في صفوفهم جماعات من أصل غير عربي كالموالي مثلاً(٢٢).

يستنتج الجابري أن هناك أكثر من سبب أدّى دوراً إيجابياً في قيام مجال سياسي يتميّز بممارسة السياسة حتى في المواجهة، إذ إن الذين عارضوا الأمويين فعلوا ذلك بقوة السياسة. نجده يشير إلى أن سياسة معاوية، بالإضافة إلى دور الخوارج، وما قام به الذين اعتزلوا الفتنة من قرّاء وعبّاد وزهّاد وغيرهم، قد أدى إلى طرح قضايا أيديولوجية أوسع من إطار القبيلة. إن هذه القوى الاجتماعية الجديدة نمت خارج الإطار القبلي، وطرحت نفسها كنقيض له، ذاتياً وموضوعياً. إنها طبقة الموالي التي زاد عددها بعد فترة الفتوحات فصارت تشكّل الأكثرية في صفوف الرعية. نتج من ذلك نوع من السلوك الأرستقراطي مبني على النظر باستعلاء إلى الموالي الذين أنقذهم الإسلام من الظلمات.

لقد أدرك الموالي أن الطريق الوحيدة المفتوحة أمامهم من أجل أن يحصلوا على مرتبة اجتماعية محترمة، وسلطة خاصة بهم، كانت طريق العلم.

---

(٢٢) إن اسم الموالي كان يطلق في زمن الأمويين على جميع الذين أسلموا وهم من أصل غير عربي. كانت منزلة الموالي من الناحية الشرعية منزلة أفراد أحرار، أما من الناحية الواقعية فلم يُعتبروا في مستوى واحد مع العرب.

فاهتمّ كثير منهم بجمع أخبار النبي وأحاديثه، وبالتمرّس في الدين.

يرى مفكرنا أن دور الموالي في الحياة العامة أصبح فاعلاً، فراحوا يخترقون القبيلة إما بواسطة الحلف أو الموالاة، وإما بواسطة ممارسة التجارة والصيرفة والأعمال الحرّة بوصفهم خبراء في هذا المجال. كذلك كان لهم دور بارز على صعيد الفكر والدين والسياسة، فالتحق العديد منهم في بلاط الخليفة وحاشية الأمراء وسلك الموظفين، ما سيؤثّر في سياسة الدولة. لقد شكّل قسم من الموالي «أنتليجنسيا» العصر الأموي ـ على حد تعبير الجابري ـ فجعلوا «من «الكلام» في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة «العقيدة» ضداً على «القبيلة» وأيديولوجيتها، فقادوا بذلك حركة تنويرية عكست بوضوح ذلك الصراع الذي خاضته القوى الاجتماعية الصاعدة المضطهدة»[٢٣].

لكن من الضروري أن نذكر هنا أنه على الرغم من هذه المحاولة للخروج من إطار القبيلة لقد بقيت القبيلة في النهاية هي مرجع القرار، والدولة كانت في يدها خلال الحكم الأموي. إن المجال السياسي الذي وفّره الموالي وغيرهم من الذين عارضوا معاوية واعتزلوا الفتنة أيام عثمان لم يكن سوى مجال لممارسة الضغط وليس لصنع القرار لأنه بقي في إطار القبيلة التي عظُم شأنها مع إحياء الآداب العربية والاهتمام بسلاسل النسَب للقبائل. إن حضور القبيلة في المخيال الاجتماعي حكم الرؤية لدى الأرستقراطية القبلية. لكن القبيلة منفردة ليس بإمكانها أن تقوم بتحديد العقل السياسي والممارسة السياسية. إنها تمارس دورها بحضور العقيدة وبتحريك من الغنيمة. لذلك كان من الضروري التوقف عند كيفية ممارسة معاوية والخلفاء من بعده السياسة في القبيلة.

يرى مفكرنا أن هناك ثوابت ثلاثة أسّست الممارسة السياسية لدى معاوية، وهي التي سيتبعها الخلفاء من بعده، أنها، المجالدة، والمواكلة، والشرعية القرشية. والمجالدة هنا تفيد شرعية الأقوى، والمواكلة تعني المشاركة في الغنيمة، أما الشرعية القرشية فهي التي تؤكّد أن الخلافة يجب أن تبقى في قريش، ولكنها تحديداً لبني أميّة.

يتوقف الجابري عند الدور الذي قامت به المواكلة بعد أن برز دور المجالدة في تأجيج الصراع بين القبائل ودور الشرعية القرشية في تثبيت منطق

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

القبيلة: «الأقرب فالأقرب». إنه يربط بين المواكلة والغنيمة، فالعطاء السياسي من أبرز الثوابت التي ميّزت سياسة معاوية. لقد استخدم المال لكي يحرّض أهل العراق مثلاً على علي، كما فعل ذلك ابنه يزيد أيضاً لحمل أهل العراق على سحب دعمهم للحسين. كان العطاء السياسي بمثابة نهج مفضّل في القبيلة من أجل إخضاع الخصوم وإسكات صوت معارضتهم، لكنه في الوقت عينه كان يستنفد الدخل بمجمله. إن سياسة توزيع المال من أجل إرضاء المعارضين أو من أجل إسكاتهم أو حتى تأجيل معارضتهم كلّفت الدولة الكثير. إنها في الدرجة الأولى لم تتمكن من أن تضمن الاستقرار بشكل نهائي، فأجّجت الغضب لدى العامة، وأشعلت صراع القبائل في ما بينهما، فأصبح بذلك قيام الثورة أمراً وارداً في أي وقت. إن هذا الواقع قد أجبر الدولة إما على زيادة العطاء لإخماد الثورة، وإما على خوض حرب أهلية، وفي الحالين كانت مضطرة لفرض زيادة على الخراج. من هنا يمكن أن نرى كيف أن العطاء السياسي كان أحد الثوابت التي حكمت الممارسة السياسية خلال العصر الأموي.

واضح مما تقدّم أهمية الدور الذي قامت به كل من القبيلة والغنيمة في تحديد السلوك السياسي، ويبقى أن نتوقف عند أثر العقيدة في هذا السلوك، وبخاصة أن الأمور في القبيلة كانت تجري عادة وفق التسليم بالجبر. لذلك يشدّد مفكرنا على أن أيديولوجيا القبيلة تقوم بطبيعتها على الجبر، لأن الأفراد فيها لا يعبّرون عن إرادتهم إنما عن إرادتها، فهم قد ذابوا فيها. إن الفرد في القبيلة لا يتحمّل مسؤولية ما يقوم به، بل القبيلة كجماعة هي التي تتحمّل المسؤولية نيابة عنه. «إن الفرد في «القبيلة» لا يتصوّر أنه مسؤول كفرد عما يفعل لسبب بسيط هو أنه يصدر في أفعاله عن مخيال «القبيلة»: فهو عندما يغزو أو يقوم بأخذ الثأر لا يفعل ذلك لنفسه فقط بل لـ «القبيلة»[٢٤].

إن مجمل الأعمال التي يقوم بها الفرد وتصدر إذاً عن جبرية قبلية لا تسمح له بأن يعي أنه كان بالإمكان أن يتصرّف على نحوٍ مغاير. وإذا كان مصير ما فعله هو الفشل، فإنه لا يستطيع أن ينسبه إلى نفسه ولا إلى قبيلته، لذلك كان من الضروري أن ينسب فشله إلى القضاء والقدر، لأن التعالي بالفشل يمكّنه من التخلّص من الشعور به. إن هذا التصرّف لا ينطبق فقط على الشعور

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

بالفشل إنما ينسحب أيضاً على الشعور بالنجاح لأنه أيضاً نتيجة إرادة عليا سمحت له بذلك.

إن هذه الأيديولوجيا المترسّخة في القبيلة قد تبنّاها الأمويون وكرّسوها، لذلك لا يجوز أن يُنظر إليها - بالنسبة إلى الجابري - باعتبارها نوعاً من النفاق أو الكذب، إنما باعتبارها استلاباً حقيقياً، إنها أحد تجلّيات الوعي المستلب في مخيال القبيلة. بمعنى آخر، عندما اعتمدوا أيديولوجيا الجبر لم يكونوا في وارد الكذب على أنفسهم ولا على الآخرين، حتى ولو أنهم أرادوا الكذب في البداية فإنهم قد توصّلوا في النهاية إلى تصديق كذبهم لكي يصبح مظهراً من مظاهر الوعي المستلب، أي وعي الجبر القبلي. لقد قاموا بعملية توظيف الدين في خدمة السياسة، وبخاصة توظيف الكثير من الأحاديث النبوية التي ادّعى معاوية أنه رواها نقلاً عن النبي، لكي يبرّر سلطته. إن عملية التوظيف هذه لم تكن لتستقيم في عقول أصحابها لولا أنه لم يكن وعيهم مستعدّاً من قبل لتبّنيها. لذلك يشير مفكرنا إلى «أن الكذب على النفس وعلى الناس له حدود، ولكن الزيف الذي يلحق الوعي هو الذي يكون أحياناً من دون حدود»[٢٥].

لقد عمد معاوية بالفعل إلى تبرير خروجه لمقاتلة علي عن طريق نسب ذلك إلى قضاء من الله وقدره. كما إنه كرّس أيديولوجية الجبر والاستسلام عندما روّج لفكرة مضمونها أن الماضي أفضل من الحاضر، وهذا الأخير أفضل من المستقبل. إنه أول من دشّن القول بالجبر لدى الأمويين، وسيحافظ خلفاؤه على تكريس هذا القول. كذلك إن الألقاب التي خلعها الأمويون كخطباء وشعراء وقصّاص على ملوكهم أسهمت في ترويج أيديولوجيا الجبر وتكريسها. ويذكر الجابري بعضاً منها على سبيل المثل: «خليفة الله في الأرض»، و«أمين الله»، و«الإمام المصطفى».

لقد توصّل معاوية إلى التمكّن من الملك حين استطاع أن يحقّق التوافق بين القبيلة والغنيمة والعقيدة عندما اعتمد في ممارسة الحكم على المجالدة والشرعية القرشية من ناحية، وعلى مبدأ المواكلة والعطاء السياسي من ناحية أخرى، وعلى ترويج أيديولوجيا الجبر القبلي، من ناحية ثالثة.

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

تجدر الإشارة هنا في سياق التحدّث عن دور العقيدة إلى أن أيديولوجيا الجبر التي كرّسها معاوية وخلفاؤه من بعده سوف تلقى معارضة قوية، ونقداً قاسياً من قبل المتكلمين الأوائل الذين كانوا يؤسّسون لحركة تنويرية في مواجهة الجبرية. لقد أدّت القدرية والجهمية والمعتزلة دوراً فاعلاً في تطوير الفكر السياسي والديني خلال الحكم الأموي. إن علماء الكلام هؤلاء كانوا يشكّلون طبقة من المثقفين لا يُستهان بها، إذ إنهم قاوموا أيديولوجيا الجبر التي روّجها الأمويون، كما واجهوا أيديولوجيا التكفير التي نادى بها الخوارج، وانتقدوا «ميتولوجيا الإمامة» التي بلورها الفكر الشيعي، وتصدّوا للتيارات الغنوصية والمانوية التي كانت سائدة في شبه الجزيرة منذ ما قبل الإسلام. يصفهم الجابري بـ «رجال تنوير حقيقيين» لأنهم اشتغلوا على خرق القبيلة عندما عملوا على استقطاب الناس من خلال الفِرق والآراء التي تدحض أطروحات الجبر والتكفير. حاولوا إرساء قواعد أيديولوجيا جديدة تقوم على العقلانية وتبشّر بالشورى والمساواة وتصرّ على أهمية الحرية عبر التوقّف عند الاختيار والمسؤولية وبالتالي الجزاء.

لذلك نعتهم مفكرنا بالمتنورين الذين مهّدوا بشكل أساس لقيام الثورة العباسية، وهو يقول في هذا المجال: «إذا كان لكل ثورة كبرى أنتليجنسيا خاصة بها، أي مفكرون متنورون يحملون مشروعها ويبشرون به، فإنه يمكن القول من دون تردّد أن رجال حركة التنوير هذه هم الممهّدون الحقيقيون للثورة العباسية»[٢٦].

لكن تجدر الإشارة هنا إلى أن القيادة السياسية في الثورة العباسية لم تكن في يدهم، إنهم أسهموا إلى حدّ بعيد في قيادة الثورة الفكرية ضدّ الأمويين، شأنهم في ذلك شأن معظم المفكرين عبر تاريخ الثورات. كذلك يجب التنبّه إلى أن الدور الذي قام به المعتزلة إبان الحكم العباسي لم يكن نتيجة الصدفة، إنما هو استمرار لما قاموا به خلال الإعداد للثورة، وتثبيت لحضورهم الفاعل خلالها. ما الذي سوف يميّز إذاً الممارسة السياسية في الحكم العباسي؟ وما هي ثوابت العقل السياسي والمبادئ التي انطلق منها خلال هذا الحكم؟

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

٢ ـ في نقد الحكم العباسي: مفهوم «الكتلة التاريخية»

نبدأ بالإشارة إلى ما يلفت إليه مفكرنا وهو أن العصر العباسي لا يمكن وصفه بتوظيف المحدّدات الثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة كما كانت الحال في مراحل الدعوة والردّة والفتنة، ولا حتى في العصر الأموي. هناك معطيات تاريخية جديدة أسهمت في المبادرة إلى التمييز بين دولة المركز ودولة الأطراف. إن هذه الملاحظة لا تخصّ فقط العصر العباسي إنما تنسحب أيضاً على العصور التي تلته. هناك أيضاً ملاحظة أخرى يشير إليها الجابري في معرض حديثه عن الثورة العباسية والدولة التي أسّستها، وهي أنه في زمن الأمويين تكتّلت قوى اجتماعية معارضة من العرب والعجم، تشمل الفقراء، كما الأغنياء، تحالفت كلها من أجل قضية واحدة: دعم الثورة العباسية على الحكم الأموي.

لذلك كان من الضروري استبدال الزوج عرب/عجم بمفهوم «الكتلة التاريخية» التي أصبحت هي «القبيلة» المناهضة للدولة الأموية. إن هذا المفهوم قادر على التعبير عن مجموع القوى التي حقّقت الانقلاب التاريخي الذي انتهى بسقوط الحكم الأموي وقيام الحكم العباسي. و«الكتلة التاريخية» لا تعني مجرّد تكتّل أو تجمّع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرّد تحالفها، بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الأيديولوجيات. . .) مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. إن الفكر يصبح هنا جزءاً من بنية كلية وليس مجرّد انعكاس أو تعبير عن بنية ما[٢٧].

إن التوافق الذي حصل قد جمع بين المحدّدات الثلاثة، لذلك كان الوضع خلال العصر العباسي مختلفاً عن السابق، ومن هنا ضرورة استخدام مفاهيم خاصة به، كمفهوم «الكتلة التاريخية» الذي يعبّر عن تجمّع العديد من القوى السياسية والاجتماعية والدينية، بالإضافة إلى أنه يعبّر عن التوافق الضروري بين القبيلة والغنيمة والعقيدة. كذلك إن الوضع قد اختلف على الصعيد السياسي، إذ برز أنموذج جديد للدولة الإسلامية يكمن في التمييز بين دولة المركز ودولة الأطراف، وهو أنموذج مغاير لدولة الخلفاء الراشدين وللدولة الأموية على حدّ سواء. إن الأنموذج العباسي قد أسّس ونظّم الهيئة الاجتماعية وفق بنيتين: الأولى سطحية والثانية عميقة تحكمها المحدّدات الثلاثة.

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

إن البنية السطحية تفرض إدخال مفهومين من أجل التمكّن من وصفها: مفهوم الخاصة ومفهوم العامة. من الضروري أن يوظّف هذان المفهومان للتعبير عن مجمل التطورات التي أسهمت في إعادة بناء بنية العقل السياسي العربي، سواء من ناحية تدوينه أم من ناحية تثبيت مرجعياته ومَخَاييله. يشير الجابري إلى أنه مع انتصار الثورة العباسية كان الناس مقسّمين إلى ثلاث منازل: منزلة الخليفة، ومن ثم منزلة الأمراء والوزراء والعلماء ورؤساء القبائل وكبار التجّار، وهم يؤلّفون جميعاً طبقة الخاصة، وتأتي أخيراً منزلة بقية الناس الذين يشكّلون العامة. أما في ما يتعلّق بالجند فرؤساؤهم كانوا ينتمون إلى منزلة الخاصة، وباقي العسكر هم من العامة. إن هذه المنازل الثلاث هي صورة عن المراتب الاجتماعية السياسية التي تتدرّج على هذا النحو: في القمة هناك الخليفة، وفي الوسط هناك الخاصة الذين يشكّلون منزلة بين المنزلتين، ثم تأتي العامة في قاعدة الهرم. إن هذه المنازل الثلاث تتواصل عبر شبكة من العلاقات الثابتة على الرغم من بعض التحولات، فشكّل بذلك البنية السطحية للهرم الاجتماعي، أي أنها المعطى المباشر الذي يستر وراءه البنية العميقة وهي معطى غير مباشر. إن البنية العميقة كما يصفها مفكرنا تتضمّن اللاشعور السياسي وتتأسّس العلاقات فيها على المحدّدات الثلاثة أي القبيلة والغنيمة والعقيدة.

إن التوقف عن البنية السطحية والبنية العميقة من جهة، وعند الخاصة والعامة من جهة أخرى يفسح المجال للبحث في العقل السياسي العربي: ما يحدّده وما يؤسّسه. لذلك سوف يقوم الجابري باستثمار هذه المفاهيم عند قراءته تجليات العقل السياسي العربي في زمن الحكم العباسي، ويبدأ في وضع الخليفة أو منزلته.

كان الخليفة مجرّد فرد من الخاصة أيام الخلفاء الراشدين، أي أنه كان يقوم مقامها. إنه واحد من الصحابة قد تمّ اختياره ومبايعته بعد المشاورة. كذلك في عهد الأمويين، وعلى الرغم من الألقاب الفخمة التي أطلقت على الخلفاء لم يجعل هؤلاء من الألقاب جزءاً من وضعهم القانوني لا على صعيد القبيلة ولا على صعيد العقيدة. لم يختلف الخليفة في جوهره عن أي شيخ قبيلة، له المكانة نفسها، ويحظى باحترام الناس من دون أن يكون له أي من مظاهر التقديس. أما منزلة الخليفة عند العباسيين فقد كان لها ما يميّزها عما سبق.

يشير مفكرنا في سياق بحثه في وضع الخليفة العباسي إلى الدور الذي قامت به «ميتولوجيا الإمامة» ـ على حدّ تعبيره ـ في تحديد هذا الوضع. لقد

كرّس الفكرالشيعي أيديولوجيا خاصة تبرز الإمام بصفات أسطورية مركّزة على كونه الوصي الذي يرث العلم السرّي. والوصية هي ضدّ الاختيار وتعتمد على النَسَب الروحي، أي أن النبي أوصى بالخلافة لعلي وهو أوصى بها من بعده إلى ذرّيته. حتى إن النَسَب الطبيعي لم يعد مهماً، إذ إن العلم السرّي ممكن أن يورثه الإمام إلى من يخدمه مثلاً، فيصبح هو أهلاً للإمامة، والوصية تعني أيضاً الوصية بالمساكين والضعفاء في القوم. كذلك هناك صفتان مهمّتان تميّزان الإمام الشيعي وهما المهدية والرجعة، وتضفيان عليه وشاحاً أسطورياً[٢٨].

يلحظ مفكرنا أن الجماعات التي لم يتمكّن من خوض الحرب بقوّة السلاح وتحقيق النصر، خاضت الحرب بقوة الرمز من خلال ما أنتجته من «ميتولوجيا الإمامة»، ذات الجذور اليهودية والهرمسية أيضاً.

وشدّد أن «ميتولوجيا الإمامة» هي نوع من اللاعقلانية التي يستخدمها الضعفاء والمساكين المنهزمون في مواجهة عقلانية الأقوياء الذين هم في منزلة الحكام المنتصرين الماسكين بزمام الأمور، وهذا يحدث في أي زمان[٢٩].

أدّت «ميتولوجيا الإمامة» لدى الشيعة إذاً دوراً مهماً في تظهير صورة الخليفة العباسي. تجدر الإشارة هنا إلى أن الجماعة الشيعية كانت من ضمن «الكتلة التاريخية» التي أسهمت في مجيء العباسيين إلى الحكم. إن صورة الإمام كما قدّمتها «ميثلوحيا الإمامة» احتفظ بها العباسيون، فعدّلوا في ظهرها الشيعي لكي تصبح أكثر ملاءمة للطابع السنّي. من هنا صارت منزلة الخليفة تقع خارج إطار الخاصة لأنها تعلو عليها وفق تراث الثورة العباسية.

كان المنافس الحقيقي لبني العباس على الحكم أبناء عمّهم العلويين الذين كانوا ينتمون إلى منزلة الخاصة، ما اضطر الخليفة العباسي لأن يبرهن تفوّق

---

(٢٨) إن فكرة المهدي تعود إلى أصل يهودي وهي تتضمّن أيديولوجيا المساكين الذين لا يستطيعون أن يتخلّصوا من الظلم الذي يعانونه بشدّة، لذلك فهم ينتظرون شخصاً يرسله الله لكي يخلّصهم، فيخرجوا بذلك من يأسهم. أما الرجعة فهي تعني عودة المهدي مرة أخرى من أجل أن يحقّق ما لم يتمكّن من تحقيقه عندما كان مسؤولاً عن الجماعة المؤمنة والمعذّبة. لذلك كان سقوطه نوعاً من الغياب وليس موتاً نهائياً لا رجعة بعده، ما قد زاد الأمل في بلوغ الحرية والتخلّص من الظلم بواسطة منقذ، مهدي سيأتي يوماً.

(٢٩) لمزيد من التفاصيل حول «ميثولوجيا الإمامة» لدى الشيعة، انظر ما أورده الجابري في: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، الفصل الثامن. وهذا الفصل اعتمدناه كمصدر أساس في دراسة محدّدات العقل السياسي العربي وتجلياته عبر حقبة تاريخية تبدأ بالدعوة المحمدية، مروراً بالعصر الأموي، وصولاً إلى العصر العباسي.

منزلته على منزلة العلويين، وأن يلتمس الشرعية لسلطته ولاستحقاقه الخلافة. لذلك كان من الضروري إنتاج خطاب جديد يثبت أن خلافة العباسيين شرعيةٌ من جهة، وأن منزلة الخليفة أرقى من منزلة الخاصة من جهة أخرى.

بدأت مع خلفاء بني العباس عملية بناء جديدة لمسألة الشرعية تتخذ القرابة من النبي ركيزة لها من دون أن تدخل مفهوم الوصية أو العلم السري أو أي أمر آخر سبق أن استندت إليه «ميثولوجيا الإمامة» عند شيعة علي. إن دور الوساطة هنا قد قامت به الإرادة الإلهية، الله هو الذي أراد النبوّة في شخص محمد، كما إنه شاء أن يرثه عمّه العباس. بعد وفاة النبي كان العم لا يزال حياً، وفاطمة ابنة النبي لا يمكنها أن تحجب حصة العم، إنها تكتفي بما قرّر لها من نصيب مفروض عليها. كما إن إرادة الله دبّرت أن يفشل علي وأبناؤه في استعادة حق أهل البيت، وسمح لبني العباس بالحصول على الخلافة فساعدهم بواسطة شيعة أهل خراسان وردّ لهم حقّهم في وصولهم إلى الحكم.

يميّز مفكرنا في هذا المجال بين أيديولوجيا الجبر كما بلورها الأمويون وبين مفهوم الإرادة الإلهية عند العباسيين، وهو يرى أن نظرية الأمويين مبنية على القول بأن القَدَر الذي دبّر لهم الإمامة، كما إنه هو الذي وفّر لهم الانتصار في معركة صفّين ضد علي. إنهم قاموا بتوظيف فكرة الجبر لكي يبرّروا سيطرتهم على السلطة ولكي يرفعوا عنهم المسؤولية، فأسندوا كل أعمالهم إلى الله، متفادين بذلك العقاب.

كان الخليفة العباسي يرمز إلى السلطان والقوة المنفذة عن الله، لذلك من أراد شيئاً من الخليفة عليه أن يدعو الله. «منزلة الخليفة إذن تنتمي إلى منزلة الله وليس إلى منزلة الخاصة»[٣٠]، كما أشار مفكرنا. من هنا سوف يبدأ المفكرون الذين ينتمون إلى الخاصة بالتنظير لمنزلة الخليفة. هناك من سيوظّف الأدبيات السياسية التي نقلت عن الفرس، وهناك من سيتابع تسييس المتعالي من أجل خدمة منطق الدولة وذلك كما فعل المتنوّرون في العصر الأموي تمهيداً للثورة. وهناك من المفكرين من سيقوم بالتشريع للسياسة كأمر يفرضه الواقع ويكرّسه الخليفة، فتصبح السياسة مجموعة «نوازل» تحتاج فتوى الفقهاء. لقد ظهر بذلك ثلاثة مستويات من الخطاب السياسي، المستوى **الأول** هو ما عُرف بالأيديولوجيا

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

السلطانية، والمستوى **الثاني** ما سمّي بـ «جليل الكلام» في مضمونه السياسي، أما المستوى **الثالث** فهو ما يُطلق عليه «فقه السياسة»، سوف نتناول كل مستوى على حِدى من أجل تسليط الضوء على طبيعة الخطاب السياسي الذي أُنتج في العصر العباسي.

أ ـ تحليل خطاب «الأيديولوجيا السلطانية»

إن القسم الأكبر من «الأيديولوجيا السلطانية» في الثقافة العربية تمّ نقله من الثقافة الفارسية وتحديداً الأدبيات السلطانية. أول من قام بعملية النقل هذه كان ابن المقفّع الذي شكّل جزءاً من ظاهرة جديدة هي بروز طبقة الخاصة في المجتمع العربي الإسلامي. نشأت هذه الطبقة في منزلة بين الأمير والعامة. لذلك اهتمّ ابن المقفع بالتشريع لطبقة الخاصة وبتحديد منزلتها وإبراز دورها في المجتمع والدولة.

يودّ الجابري أن يلفت هنا إلى الدور الذي قامت به الأيديولوجيا السلطانية في المجتمع العربي، فهي قد عكست بالدرجة الأولى بعض مظاهر التطوّر الذي حدث بعد قيام الدولة العباسية وبخاصة ظهور البنية السطحية في الهرم الاجتماعي المؤلّف من الخليفة والخاصة والعامة. لكن الأيديولوجيا السلطانية قد أسهمت في تكريس هذه البنية وقامت بالتنظير لها على نحوٍ يخدم الخاصة، أي الفئة التي انتجت هذه الأيديولوجيا وروّجت لها. لذلك، وسعياً لفائدة الخاصة، كانت الأيديولوجيا السلطانية من أجل الأمير وفي خدمته في بلاد فارس كما في بلاد الإسلام.

يرى مفكرنا أن الآداب السلطانية «قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسّسها جميعاً مبدأ «إنزال الناس منازلهم»: الترفّع على «العامة» والنفور منها، الانبساط مع «الخاصة» وبناء المعاملة معها على المجاملة والتوادد، الانصياع التام لـ «السلطان» والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه... إلخ»[٣١].

يظهر هذا النص أهمية الوظيفة التي أوكلتها طبقة الخاصة لنفسها، عليها أن تقود العامة إلى طاعة الأمير عن طريق استخدام الكلمة والأيديولوجيا كسلاح يجبر القاعدة على الخضوع. إنها تؤدي دوراً مثيلاً لدور الجند

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

الذي يقهر الأجسام بقوة السلاح، وهي تُخضع النفوس بقوة الكلمة.

كان ابن المقفّع قد أسهم في نقل الآداب السلطانية وترويجها، فدخل بذلك نوع من الممارسة السياسية مغاير لما سبق. كان كيان الدولة الأموية يعتمد على ممارسة السياسة في القبيلة وعلى الاستفادة من الصراع الذي كان دائراً بين القبائل. لذلك شدّد مفكرنا على أن البنية التحتية للدولة الأموية كانت بنية قبلية. أما مع العباسيين، ومع بداية نشر الأيدويولوجيا السلطانية ذات الأصل الفارسي، فقد أصبح الأمر مختلفاً للغاية. قدّم ابن المقفع في كتابه **الأدب الصغير** اقتراحاً جديداً يذكره الجابري بحرفيته ويستنسخ فيه الأنموذج الامبراطوري كما عرفته بلاد فارس، فيضع في أيدي المجتمع العربي الإسلامي تدبيراً «يرمي لا إلى ممارسة السياسة في «القبيلة» بل بالعكس إلى عزل القبيلة عن السياسة، أي تحويلها إلى عسكر نظامي، ليس له حق المناقشة ولا المشاركة. . . وإنما عليه أن يطيع. ولضمان ذلك يجب أن لا يوليهم الخليفة شيئاً من الولايات والأعمال خصوصاً الخراج، «فإن ولاية الخراج مفسدة للمقاتلة»، (. . .)»[٣٢].

هناك مشروع واضح يهدف إلى عزل القبيلة والتقليل من شأنها، كما إنه يعمل أيضاً على تغيير وضع الغنيمة من خلال نقد ما يجري في مجال الجباية. من هنا نجد ابن المقفّع يقدّم النصيحة من أجل إصدار قانون ضريبي موحّد، يجب تطبيقه على الجميع. إن إصلاح عملية الجباية بشكل جذري أمر يشير بوضوح إلى ضرورة تحويل اقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي الذي يعتمد على غنائم الفتوحات والجزية والخراج، إلى الاقتصاد الخراجي الذي يعتمد على الضريبة الموحدة. إن الاقتصاد الخراجي يفرض ضريبة واحدة يساوي فيها بين الجميع، إذ لا يميّز بين العرب والعجم. تضبط عملية الجباية عن طريق الإشراف عليها وتنظيم تطبيقها ومراقبته من قبل المركز مباشرة.

إن هذه التغييرات الجذرية لم تتوقف فقط عند مستوى القبيلة ومستوى الغنيمة إنما حاولت الدخول أيضاً إلى العقيدة، لكن ليس من باب الخلافات النظرية حول الإمامة، أو قضية الجبر والاختيار، أو مسألة الكفر والإيمان إنما من الباب العملي التطبيقي. لقد اهتمّ ابن المقفع بأمر طاعة الخليفة.

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

إن الخليفة يجب أن يطاع في كل شيء باستثناء إذا ما أمر بارتكاب المعصية، إذ إن الأمور الاجتماعية في العقيدة هي من اختصاصه، له وحده حق اتخاذ القرار في الأحكام القضائية. إن الأمر لم يكن كذلك في السابق، خلال الحكم الأموي كان العلماء فريقاً والأمراء فريقاً آخر، وفي عهد الخلفاء الراشدين كان العلماء والأمراء فريقاً واحداً، أما في عصر العباسيين فأصبح الأمراء والعلماء متّحدين في شخص واحد هو الخليفة.

إن «الأيديولوجيا السلطانية» التي تعرّفنا إليها من خلال أحد مروّجيها ابن المقفع عملت على تحويل القبيلة إلى عسكر، واستبدلت الغنيمة بالضريبة الموحّدة، وجعلت العقيدة بمنحاها الاجتماعي تتحدّد بطاعة الخليفة. هكذا تمّ اقتراح مشروع يرتّب العلاقة بين بنية الهرم الاجتماعي السطحية والبنية العميقة، أي بين الأمير والخاصة والعامة من ناحية، وبين القبيلة والغنيمة والعقيدة من ناحية أخرى. هذا كان أبرز ما يميّز المستوى الأول من الخطاب السياسي زمن العباسيين، خطاب «الأيديولوجيا السلطانية»، لكن ما الذي تفرّد به المستوى الثاني، خطاب أهل السنّة من معتزلة وأشاعرة؟

ب ـ تحليل خطاب «جليل الكلام»

يتوقّف الجابري هنا عند البحث في كيفية قبول فكرة المماثلة بين الله والخليفة، ليس فقط لدى الذين تأثّروا بـ «ميثولوجيا الإمامة» واستعادوها كالإسماعيلية إنما أيضاً لدى أهل السُنّة من معتزلة وأشاعرة. إنه يعتبر هذا الأمر في غاية الغرابة في دين يقوم على أساس التوحيد ونفي الشريك عن الله وتنزيهه عن أي مماثلة.

أكدّ النبي أنه إنسان كسائر البشر، واعتبر الخلفاء الراشدون أنفسهم مجرّد خلفاء له فطبّقوا ما في القرآن والسنّة. أمّا الخلفاء الأمويون، فعلى الرغم من الألقاب التي أطلقت عليهم كـ «خليفة الله» مثلاً، ، اعتبروا أن حكمهم الدنيوي قد جعله الله لهم قضاء وقدراً. من هنا كان التوجّه إلى المماثلة بين الله والخليفة الذي ساد على المخيال الديني والسياسي في حكم العباسيين أمراً غريباً يجب التوقّف عند أسبابه.

يرى مفكرنا أنه من الخطأ أن نعتبر أن هذه المماثلة جذورها فارسية وهي نقلت نقلاً من الأنموذج الفارسي، لذلك يمكن أن نجدها حاضرة بقوة في

العصر العباسي. إن هذا التفسير غير كاف لأن الاعتراف بالتأثيرات الخارجية لم يكن مقبولاً في الإسلام، وبخاصة لدى أهل السنّة من معتزلة وأشاعرة، ما لم يجد لهذه التأثيرات ما تستند إليه في المرجعية الإسلامية عينها. لم يكن وارداً أن يقبل علماء الكلام وسواهم من المشتغلين في أمور الدين بأي من العناصر والتأثيرات الخارجية إلا التي لا يجدون فيها تناقضاً مع مبدأ التوحيد الذي يفرض نفي الشريك عن الله، وبالتالي تنزيهه عن كل مماثلة.

من هنا يؤكّد مفكرنا أن المماثلة بين الله والخليفة التي عرفها الأنموذج الفارسي دخلت الخطاب السياسي العربي الإسلامي من باب التوحيد تحديداً، وهو يوضح ذلك قائلاً: «وإذا كان النموذج الفارسي الذي ينبني على المماثلة بين الله والملك (كسرى) ـ إن لم يكن على الدمج بينهما ـ قد وجد مكاناً في المخيال الديني والسياسي السنّي في العصر العباسي فلأنه دخل من باب «التوحيد» بالذات»[٣٣].

يشير الجابري في هذا السياق إلى أمر يدعو إلى الاستغراب وهو توظيف أطروحات حركة التنوير أيام الأمويين، المثبتة لقدرة الإنسان على الفعل الحر المبنيّ على الاختيار، في خدمة الحكام أيام العباسيين. لقد وُظّفت الأطروحات المضادة لأيديولوجيا الجبر في سبيل تمجيد استبداد الحكام في العصر العباسي، وإضفاء طابع الشرعية الدينية على هذا الاستبداد.

يتوقف الجابري عند الأطروحة التي تقدّمت بها حركة التنوير الكلامية وتمّ توظيفها في خدمة الخليفة العباسي. إن الأمر يتعلّق بمبدأ التوحيد الذي يفرض تنزيه الله عن كل مشابهة بمخلوقاته. يذكر مفكرنا نماذج عدة تماثل بين الله والخليفة، ويورد أكثر من نص لكي يشير إلى توظيف أطروحات علماء الكلام في خدمة السياسة العباسية. إنه يتوقف عند كل من الجاحظ وأبي الحسن الماوردي والطرطوشي والفارابي، ليبرهن كيف أن المماثلة بين الله والخليفة طُرحت ببساطة في المخيال الديني والسياسي فدخلت من باب علم الكلام ومبدأ التوحيد. كما إن الله يقع خارج الكون، إنه المدبّر المتعالي، كذلك إن الخليفة يقع خارج إطار المجتمع بطبقتَيه الخاصة والعامة، إنه مدبّر شؤون هذا المجتمع. ولكي يتمّ تدبير البشر على وجه كامل يجب أن يقترب الخليفة قدر ما

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

يمكن من الله، إن على مبستوى الصفات أو على مستوى الأفعال.

يشير الجابري إلى أن أهم صفات الله التوحيد والعدل، وأن الصفات الأخرى يمكن ردّها إليهما، كما أفاد المعتزلة وغيرهم من المتنورين خلال العصر الأموي. من هنا كان «إسقاط هاتين الصفتين على الخليفة من أجل أن يبلغ كماله، كما يبلغ الله كماله بهما، يقضي بأن لا يكون له ـ أي للخليفة ـ شريك في الحكم وألا يتّصف بالصفات التي يتّصف بها مطلق الناس بل يجب أن يكون «فوق التصوّر» في هذا المجال»(٣٤).

يريد مفكرنا أن يبرهن على أن بنية المماثلة بين الإله والأمير تسكن العقل السياسي العربي، والأمير بإمكانه أن يكون إما ملكاً وإما خليفة وإما سلطاناً. . . إلخ. إن هذه البنية أسهمت في تأسيس الأنموذج الأمثل في الحكم داخل اللاشعور السياسي، إنه أنموذج «المستبد العادل»، وهو حاضر عند السنّة كما الشيعة، لدى المعتزلة كما الأشاعرة، وهو الذي شغل العقل السياسي العربي ماضياً وحاضراً. إن بنية المماثلة هي التي تميّز بها خطاب «جليل الكلام» في العصر العباسي، فما هي بالتالي خصوصية خطاب «فقه السياسية»؟

ج ـ تحليل خطاب «فقه السياسة»

عندما أراد الجابري تحليل خطاب «فقه السياسة» توقّف عند دراسة نصوص كل من الماوردي وأبي يُعلى الفراء وابن عربي. لقد أشار بداية إلى أن «فقه السياسة» اهتمّ أولاً بالحديث النبوي لأنه كان المرجعية الوحيدة التي كان يمكن الاستناد إليها لالتماس الشرعية الدينية في أمور السياسة. لم يتردّد الحكام ولا زعماء الفرق من رواية ما يدعمهم في الحديث من أجل إضفاء الشرعية على مواقفهم السياسية. لقد روّج رجال السياسة والدعاة والوعّاظ للحديث من دون أن يميّزوا بين السند الصحيح وغير الصحيح، كل ما كان يهمّهم هو توظيف الحديث في خدمة أهدافهم السياسية. لذلك لم يكن الحديث الموضوع أقل تأثيراً من الحديث الصحيح، إنما يمكن أن يتفوّق عليه، لأن الذي صاغه، أراده على نحوٍ يخدم قضيته بشكل مباشر. أما الحديث الذي صحّ سنده فيمكن أن يتمّ توظيفه خارج إطار دلالته عن طريق التأويل والمماثلة والتعميم مثلاً.

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٣. لمزيد من التفاصيل حول النصوص التي أوردها الجابري في هذا المجال، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٥.

يلحظ مفكرنا أن معظم الأحاديث النبوية التي تعالج المسألة السياسية بشكل عام تركّز على موضوعين محوريين: ضرورة وجود الإمام، ولزوم الطاعة له. إنه على الرغم من الأحاديث العديدة التي رُويت في هذين الموضوعين، هناك ما يجمعها وهو نزوع «الضمير الإسلامي» إلى قبول «الأمير» كيفما كان من أجل الحفاظ على الدولة، إذ إنه من دونها لا يستقيم الدين. من هنا كان «فقه السياسة» محكوماً بثلاثة ثوابت: «(١) ضرورة الإمام (= الدولة)، (٢) لزوم طاعة الإمام (ما لم يأمر بمعصية)، (٣) نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي. وواضح أن هذه الثوابت تسدّ الباب نهائياً أمام أية نظرية إسلامية في الحكم، (. . .)»[٣٥].

صحيح أن الإسلام دين ودولة، لكنه، كما يشير مفكرنا، لم يشرّع للدولة كما فعل للدين، إنما ترك ذلك لاجتهادات المسلمين. من هنا كانت مسألة الحكم «مصلحية» مبنية على الاجتهاد، فاختلف فيها المسلمون وانقسموا في النهاية إلى فريقين رئيسين: السنّة والشيعة. والأمر الذي زاد الخلاف غياب نص قرآني محكم يبتّ أمر الإمامة بعد النبي، وغياب الحديث المتواتر الذي لا نزاع فيه. لذلك بقي المرجع الوحيد ـ بالنسبة إلى مفكرنا ـ يكمن في الاحتكام إلى تاريخ الخلفاء الراشدين. تجدر الإشارة هنا إلى أن الصحابة كانوا يقبلون ما كان يقرّره أي من الخلفاء الراشدين، ما جعل أهل السنّة يعتبرون ذلك إجماعاً من الصحابة، فأصبح بذلك هذا الإجماع بمثابة مصدر شرعي.

إن أهم شغل «فقه السياسة» كان إثبات شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان من ناحية، وإضفاء الشرعية على من تولّى الخلافة بعدهم من ملوك وحكام. يرفض مفكرنا هنا القول بوجود نظرية في الحكم الإسلامي، لا في ما كتبه المتكلّمون ولا في ما أنتجه الفقهاء، لأن الشرط الضروري الذي يؤسّس نظرية إسلامية في الحكم مفقود. بمعنى آخر، ليس هناك من نص قرآني صريح، أو نص من السنّة، يطرح بوضوح شكل الدولة الإسلامية ويشرّع لها. هناك نظريات متفرّقة تفتقد الإجماع لكي تصبح نظرية إسلامية، الجميع معنيون بها، فإجماع الأمة يعتبر مصدراً تشريعياً في الدين الإسلامي.

إن غياب الإجماع قد أضعف إذاً «فقه السياسة»، أي التأليف في المسألة

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

السياسية، أي في وضع الدولة ورئيسها، وكيفية الحكم ومدّته، وفي طريقة الوصول إلى هذا الحكم. لذلك إن ما بقي في الفكر السياسي السنّي كثابت مستمر هو «الأيديولوجيا السلطانية» لأن مختلف السجالات التي حصلت بين المتكلّمين، والاجتهادات التي أُنتِجَت من قبل الفقهاء، انتهت كلها «إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع: «من اشتدّت وطأته وجبت طاعته». وهل تقرّر «الأيديولوجيا السلطانية نتيجة أخرى غير هذه؟»»[٣٦].

هناك إجماع حول وجوب طاعة الإمام يلخّص أهم ما توصّل إليه «فقه السياسة»، ويجعله يلتقي بالعمق مع مضمون «الأيديولوجيا السلطانية» الذي انتشر خلال الحكم العباسي. لذلك يقرّ الجابري بأن الفكر الإسلامي لم يعرف في مجال السياسة والتأليف فيها سوى «ميثولوجيا الإمامة» لدى الشيعة، و«الأيديولوجيا السلطانية» لدى السنّة. لقد حاول أهل السنّة أن يتصدّوا لـ «ميتولوجيا الإمامة» فحاربوها بشدّة، لكن بقيت «الأيديولوجيا السلطانية» من دون نقد. من هنا ضرورة أن يبدأ نقد العقل السياسي العربي مهمّته بنقد «ميتولوجيا الإمامة» و«الأيديولوجيا السلطانية» على حدّ سواء، وبخاصة أن هذه الأخيرة ما زالت حاضرة بقوة اليوم مع تكريس مبدأ «الأمر الواقع».

لكن بعد خمس سنوات على صدور «العقل السياسي العربي» نجد أن مفكرنا يتحدّث عن نمط جديد من الخطاب السياسي وجده عند ابن رشد. لقد حاول هذا الأخير استخدام البرهان في مجال الكتابة في السياسة، ويرى مفكرنا عن ذلك في كتابه **المثقفون في الحضارة العربية**[٣٧]. اعتمد ابن رشد في خطابه السياسي على البرهان، فتميّز خطابه عمّا كتبه الآخرون. لذلك سنتوقف عند كيفية قراءة الجابري لما كتبه ابن رشد في مجال السياسة، من خلال التعمّق في أسباب النكبة التي حلّت به، وفي تأليفه كتاب **الضروري في السياسة**[٣٨].

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

(٣٧) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

(٣٨) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي بن الرشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

لقد وجد في ما كتبه ابن رشد نوعاً من القطيعة مع أنماط التأليف الأخرى وبخاصة مع ما كتبه الفارابي في مجال السياسة.

خامساً: نحو إعادة تأسيس الكتابة المنهجية في السياسة: ابن رشد أنموذجاً

نبدأ مع عرض الظروف التي دفعت ابن رشد إلى الاهتمام بـ «العلم السياسي» والكتابة فيه. يرى الجابري أن ابن رشد قد كتب في السياسة استجابة لطلبٍ أتاه من والي قرطبة الأمير أبي يحي، شقيق الخليفة المنصور الموحدي. لكن هناك لغطاً حول اسم الكتاب الذي ضاع أصله وفُقِد اسمه، نجد أن مفكرنا عندما اطلع على النسخة الإنكليزية المنقولة عن العربية أورد اسمه كالتالي: **جوامع سياسة أفلاطون**، حيث تناول بالبحث نكبة ابن رشد متوقفاً عند أسبابها في كتابه **المثقفون في الحضارة العربية**. لقد وجد أن ما حلّ به من اضطهاد لم يكن سببه ما نشره المستشرقون الإسبان، وتبعهم فيه بعض الكتّاب العرب. إنه يستبعد أن يكون الخليفة المنصور قد نفى ابن رشد وأمر بإحراق كتبه الفلسفية من أجل كسب تأييد الفقهاء والعامة ودعمهم في ما كان ينتظره من غزوات في الأندلس. يرى أن هذه الفرضية غير صحيحة، لأن الخليفة كان قد حاكم ابن رشد وعاقبه بعد أن حقّق انتصاره في معركة الأرك، لذلك لم يكن يحتاج إلى أي دعم أو استرضاء. إن تزامن تأليف كتاب **جوامع سياسة أفلاطون** مع النكبة التي حلّت بابن رشد يجعل مبرّراً ـ بالنسبة إلى مفكرنا ـ «أن يكون لبعض ما ورد في هذا الكتاب علاقة بتلك النكبة، وأن الأوراق التي تقول المصادر أن خصوم ابن رشد قدّموها للخليفة، للإيقاع به، يمكن أن تكون مما ورد في هذا الكتاب»[٣٩].

يذكر الجابري إذاً إن عنوان الكتاب الذي سبّب النكبة لابن رشد هو **جوامع سياسة أفلاطون**، لكن بعد ثلاث سنوات، وبمناسبة إعادة نشر المؤلفات الأصيلة لابن رشد نلحظ أن العنوان قد تبدّل لكي يصبح **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. إن هذا الكتاب قد تمّ نقله من العبرية مباشرة على يد الدكتور أحمد شحلان، وقد صُدِّر بتقديم للجابري مع مدخل تبعته مقدّمة تحليلية بقلم مفكرنا الذي أشرف على مشروع إعادة النشر.

---

(٣٩) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٣٥.

إنه يشير في المدخل إلى هذا الفرق بين العنوانين اللذين أطلقا على كتاب واحد قائلاً: «لم نكن آنذاك قد أولينا اهتماماً كبيراً لاسم الكتاب لأن موضوعنا كان «نكبة ابن رشد» وليس الكتاب نفسه، ولذلك سميناه بالاسم الذي سمّته به بعض مراجعنا القديمة: «الجوامع». واليوم إذ نؤكّد النتائج التي خرجنا بها في الدراسة المذكورة، نرى أن الكتاب من صنف المختصر ـ الضروري، (. . .)»[٤٠].

يبرّر مفكرنا هذا التعديل الذي طرأ على عنوان الكتاب، موضحاً الأسباب التي جعلته يختار **الضروري في السياسة**، وهو يرى بوضوح أن هذا الكتاب ينتمي إلى مجموعة من المختصرات اهتمّ فيها ابن رشد بـ «الضروري» فقط كـ «الضروري في النحو» مثلاً، أو «الضروري في المنطق». لقد كتب هذه المختصرات خلال فترة حرجة مرّ بها، كانت مفعمة بالمضايقات والأحزان، ما اضطره إلى الاقتصار فقط على ما هو نفيس وضروري من أجل انقاذه.

نلحظ منذ البداية أن الجابري متحمّس لهذا الكتاب وهو يرى فيه تحدّياً لشجاعة المثقفين المعاصرين وقدرتهم على نقد أساليب الحكم الاستبدادي الذي يجسّد الطغيان، ويعبّر عنه ابن رشد بـ «وحدانية التسلّط». إنه يؤكّد بثقة تامة «أن هذا الكتاب الذي ضاع أصله وضاع معه اسمه الحقيقي، والذي نعيده إلى لغته الأصلية، لغة الضاد، حاملاً اسمه الأصلي الذي استخرجناه من متنه وربطناه بالصنف الذي ينتمي إليه من مؤلفات فيلسوفنا، شكلاً ومضموناً، هو بالفعل كتاب **الضروري في السياسة**، أمس واليوم وغداً»[٤١].

وكأن مفكرنا في هذا النص يبدو في حالة يأس من وضع المثقفين المعاصرين الذين كُمّت أفواههم فلم يتمكّنوا من الإدلاء برأيهم، ولا بإملاء نقدهم، لذا فهو يلجأ إلى الماضي، إلى التراث ليغرف منه ما هو بحاجة إليه، استجابةً للهموم السياسية المعاصرة. من هنا يمكن القول إن اهتمام الجابري بابن رشد له خلفية أيديولوجية، يصرّح بها أحياناً، ويضمرها أحياناً أخرى. ونود أن نلفت هنا إلى أن يأس مفكرنا لا يطاول الماضي والحاضر فقط إنما ينسحب أيضاً على المستقبل، وهو في ذلك إما يريد أن يعبّر عن سوداوية مفرطة، وإما يبغي أن يزيد من أهمية ابن رشد ويدعو الجميع إلى قراءة نقده

---

(٤٠) ابن الرشد، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٠.

للوضع السياسي الذي توقف عنده في كتابه **الضروري في السياسة**. فما الذي قد ميّز هذا الكتاب على الصعيد النقدي وهو مختصر لكتاب **الجمهورية** لأفلاطون؟

يشير مفكرنا إلى أن ابن رشد لم يكن في نيته أن يختصر كتاب **السياسة** لأفلاطون ـ أي **الجمهورية** ـ لكنه قام بذلك لأنه لم يتمكّن من العثور على كتاب **السياسة** الذي وضعه أرسطو. إن مشروع ابن رشد الفلسفي كان قد تبلور في مجال الفكر الأرسطي وحده. لقد انحاز ابن رشد إلى فكر أرسطو لأنه يعتبر أن ما قبله كان عبارة عن «مرحلة ما قبل العلم»، لأن الفلسفة والعلم لم يعتمدا على البرهان واليقين إنما على الجدل في أكثر الأحيان.

كان فيلسوف قرطبة على عجلة من أمره لأن الأمير أبا يحيى قد ألحّ عليه ليكتب في السياسة، لذلك اضطر إلى أن يستبدل كتاب أرسطو المفقود بكتاب أفلاطون. لكن هذا الواقع قد أجبر ابن رشد على تحويل نص كتبه كمحاورة ترتكز على الجدل إلى نص برهاني، فكان عليه أن يترك جانباً الحكايات الأسطورية التي لا تدخل في حقل العلم، لكي يعتمد التحليل والتركيب ضمن البنية السياسية ومقوّماتها. يرى الجابري أن الإصلاح الذي أنجزه ابن رشد في هذا المجال يكمن في الارتفاع بالفكر السياسي من الجدل إلى العلم، هذا ما كان أرسطو قد أنجزه سابقاً. ويذكر الجابري هنا أن ابن رشد كان قد اضطلع على كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** الذي وضعه أرسطو كجزء أول من العلم المدني، ما أسهم في مساعدته من أجل بناء الجزء الثاني في **السياسة** على أساس الجزء الأول.

إن ما يريد أن يلفت إليه مفكرنا هو تميّز ابن رشد عن أفلاطون على الرغم من أنه اعتمد على كتابه. فهو أراد من ناحية أن يرتقي بالفكر السياسي إلى مستوى العلم، وشاء من ناحية أخرى أن يُخرج الذي وصل إليه أفلاطون في اتجاه تحقيق الإصلاح، فعمل على نقل مجال العمل السياسي من اليأس إلى مجال الممكن الواقعي الذي يعمل على تعرية الاستبداد. تجدر الإشارة هنا إلى أن تجربة أفلاطون السياسية قد انعكست على كتابه فطغى عليه التشاؤم، لذلك لم يكن مقتنعاً بإمكانية تحقيق الإصلاح على أرض الواقع، أما ابن رشد فقد عمل على تعرية الاستبداد لاقتناعه بإمكانية الإصلاح. رفض «استقالة العقل السياسي» لأن اليأس في هذا المجال يتناقض مع طموح الأمير أبي يحيى

لاستلام الحكم بعد أخيه، ومع رغبة ابن رشد في الإصلاح. «لقد قطع مع أفلاطون رافضاً استقالة العقل، مؤكّداً ما سبق أن أكّده في وسط الكتاب من إمكانية قيام مدينة فاضلة، دولة الحكم العادل، منفصلاً بذلك عن تشاؤم أفلاطون ويأسه انفصالاً تاماً، (. . .)»[٤٢].

يرى الجابري أن ابن رشد في كتابه **الضروري في السياسة** لم يقطع فقط مع أفلاطون بفصله السياسة عن الموضوعات الفلسفية الماورائية، وبابتعاده عن الحوار والمناقشات الجدلية، وبعمله على تحقيق الإصلاح لأنه ممكن، إنما قطع أيضاً مع الفارابي. إن آراء الفارابي السياسية تشكّل جزءاً من نظامه الماورائي العام، لذلك لا يمكن فهمها من خارجه. شيّد مدينته على أساس نظام الكون ونظرية الفيض. لم ينشغل بالمدينة باعتبارها مجتمعاً ودولة، فيها ما هو اقتصادي وثقافي وتربوي واجتماعي. إن ما كان يهمّه بالتحديد «الآراء»، لذلك جاء عنوان كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة**. إن «الآراء» هي خلاصة نظريته «في واجب الوجود وكيفية صدور الأشياء عنه وفي ترتيب الموجودات وفي النفس والعقل. . . إلخ. حتى نصل إلى الاجتماع الإنساني الذي يكون بدوره فاضلاً عندما يعتنق أهله فلسفة الفارابي، ويكون نظامه على غرار نظام الكون كما رسمه الفارابي. ويكون غير فاضل عندما يعتنق أهله آراء مخالفة لفلسفة الفارابي الفيضية. . . إلخ»[٤٣].

لذا يشير مفكرنا إلى أن الفلسفة العربية لم تعرف القول السياسي التحليلي المباشر. إنه على الرغم من اهتمام الفارابي بكتب أفلاطون السياسية، فهو لم يتوقف عندها إلا من الزاوية الماورائية. تجدر الإشارة هنا إلى أن العلاقة بين ما هو سياسي وما هو ماورائي في الفكر اليوناني وطيدة، لكن هذا الفكر قد قام ببناء المدينة الإلهية على غرار المدينة السياسية، أما الفارابي فقد فعل العكس إذ بنى المدينة الفاضلة ـ أي مدينته السياسية ـ على غرار المدينة الإلهية كما أسّستها الفلسفة الهرمسية على فكرة الفيض. كذلك ربط الفارابي ما بين الصلاح في السياسة والمعتقدات الدينية الفلسفية.

يلتقي خطاب الفارابي السياسي مع خطاب الأيديولوجيا السلطانية في ما

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤٣) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

يتعلّق بالمماثلة بين الإله أو السبب الأول وبين الخليفة أو رئيس المدينة. إن هذه المماثلة نقلت من الموروث الفارسي وقد سادت المخيال الديني والسياسي إبان حكم العباسيين. ثم إن الهدف الأساس لدى الفارابي كان تحقيق الوفاق بين الدين والفلسفة من خلال الدمج بينهما. أما ما قام به ابن رشد في اختصاره لكتاب أفلاطون **الجمهورية** فكان مغايراً لما أدلى به الفارابي في مجال السياسة. ويرى الجابري أنه من الضروري التوقف عند الفارابي للتمكّن من تقدير ابن رشد وتقييم ما توصّل إليه، إذ إن «فيلسوف قرطبة قد قطع مع نوع من «الكلام» الذي تكلّمه الفارابي في السياسية والمدينة الفاضلة، ليدشّن خطاباً جديداً في العلم المدني، يواجه السياسة بموقف سياسي صريح وشجاع»[٤٤].

إن النقد الصريح والجريء الذي وجّهه ابن رشد إلى الحكم في عصره كان السبب الحقيقي في نكبته. لقد فضّل أن يترك الأمثلة التي قدّمها أفلاطون من بيئته وزمانه لكي يعطي أمثلة توافق واقعه. أراد أن يواجه سياسة الحكم بشكل صريح مرتكزاً على العلم والفلسفة، لكي ينتقد التسلّط والاستبداد سعياً وراء الإصلاح في السياسة، كما كان يسعى إليه في مجال العقيدة ومجال العلم والفلسفة. إن **الضروري في السياسة** خير دليل على انخراط صاحبه في صف المعارضة للحكم انطلاقاً من العلم والفلسفة، إنه مرتبط ليس بالموروث الفارسي كالأيديولوجيا السلطانية إنما بالموروث اليوناني، إنه عبارة عن خطاب «برهاني» نقدي في السياسية، من هنا الجدّة التي يحملها إلى تجليّات العقل السياسي العربي.

يشير مفكرنا إلى أن الأيديولوجيا السلطانية لا تكترث بالسياسة كعلم، إن ما يهمّها ينحصر في تقديم النصح للأمير في سبيل استمرار حكمه واستقراره. إن وجود الأمير يسبق أي تفكير سياسي، لذلك كان وجوده ضرورياً لتأسيس القول السياسي. أما في الفكر اليوناني فإن الظاهرة السياسية هي الأساس، من هنا نجد أهمية البحث في مسألة الحكم وأنواعه ونقدها، كما نجد اهتماماً بالعدل والحكم الأمثل، وكيفية اختيار وإعداد الرئيس. إن السياسة تعني «تدبير المدينة»، والمدينة ليست أرضاً ومجموعة منازل في الفكر اليوناني، إنما هي أهلها تحديداً باعتبارهم نفوساً تبغي الحصول على كمالاتها، لا باعتبارهم مجرّد

(٤٤) ابن الرشد، المصدر نفسه، ص ٢٦.

أجسام. وكما إن علم الأخلاق في الفكر اليوناني يعني تدبير نفس الفرد، فإن علم السياسة يعني تدبير نفوس الجماعة. لذلك كان اعتماد ابن رشد على فكر أفلاطون وفكر أرسطو في كتابه **الضروري في السياسة** قد جعل خطابه متميّزاً عن باقي الخطابات.

كما إنه لم يكتفِ فقط بالأخذ منهما، إنما عمل على الاستفادة من واقعه وحال الحكم في الأندلس فقام بنوع من «تبيئة» لعلم السياسة اليوناني. ويشير الجابري هنا إلى «أن ابن رشد لم يسجن نفسه في الإطار الذي تحرّك فيه أفلاطون، بل لقد تصرّف فيلسوف قرطبة كشريك في إنتاج النص. وإذا نحن جمعنا ما كتبه ابن رشد من عنده خارج الأفق الأفلاطوني فسنجده يناهز ثلث الكتاب!»[٤٥]

إن قراءة مفكرنا لكتاب **الضروري في السياسة** أبرزت مواضع عدة يخالف فيها المؤلّفُ أفلاطون ويبتعد عنه، إما ليتّجه صوب أرسطو، وإما ليعود إلى أرض الواقع في الأندلس. عندما يطرح ابن رشد كيفية إعداد الرئيس والبرنامج الذي يجب اتباعه، ينفصل عن أفلاطون لكي يركّز على الغاية من تعليم رؤساء المدينة الفاضلة لأنها أهم من المنهاج الذي يجب اتباعه. لقد أكّد متأثراً بأرسطو أن الغاية في المدينة الفاضلة تنحصر في مساعدة أهلها على «بلوغ كمالاتهم الإنسانية». إن العمل على بلوغ الكمالات الإنسانية طرحه أرسطو في كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس**.

كذلك يختلف ابن رشد مع أفلاطون في ما يخص العلم الذي يجب اعتماده في بداية دراسة الفلسفة، فهو لا يرى أن علم التعاليم أو الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، يجب أن يكون هو الأساس، إنما يجب البداية بعلم المنطق لأنه يساعد على عصمة العقل من الخطأ. إن الفيلسوف، رئيس المدينة بحاجة إلى ما يعصم عقله عن الخطأ لكي يؤسّس العمل الفاضل أكثر مما هو بحاجة إلى «تأمل الحقائق المجرّدة».

يؤكّد ابن رشد أيضاً أن المدينة الفاضلة يمكن أن تؤسّس على نحوٍ مغاير لما تقدّم به أفلاطون، إنه يصرّ على إمكانية غرس المدينة الفاضلة في الواقع الممكن، فاتّجه إلى معطيات عصره وما يميّز مجتمعه في ذلك الحين،

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

مشيراً إلى أن إمكانية التحوّل إلى مدينة فاضلة مرتبطة بالأعمال الصالحة أكثر منها بالآراء الحسنة، إن ذلك أمر ملموس في الواقع. لقد تابع ابن رشد أفلاطون في تفكيره وهو على يقين أن الفيلسوف اليوناني كان يفكر داخل التجربة اليونانية، لكنه لم يصرف اهتمامه عن تجربة الحكم في الحضارة العربية الإسلامية.

كذلك لقد اختلف مع أفلاطون في ما يتعلّق بالنساء ومشاركتهن الرجال في حفظ المدينة، فهو يرى أنه من الناحية المبدئية الأمر ممكن، ومن الناحية العلمية أيضاً، أما من الناحية الشرعية، فهناك بعض الشرائع لم تسمح للنساء بالإمامة، وسكتت شرائع أخرى عن الأمر.

لقد عمل ابن رشد على جعل سياسة أفلاطون قريبة من ذهن القارئ العربي المسلم عن طريق تبيئة هذه السياسة داخل الثقافة العربية من زاوية فلسفية، وهو يأخذ بالاعتبار «نسبية الثقافات». إن خطابه كان خالياً من الطموحات السياسية الخاصة، أدان الدولة بمجملها وما وصلت إليه من فساد واستبداد. إنه قام بتشهير الانحراف عن المقاصد التي كانت قد أعلنت عنها الدولة.

يشدّد الجابري على أهمية إعادة تأسيس الكتابة في السياسة انطلاقاً من انموذج ابن رشد نظراً إلى أهمية وجرأة ما قام به سواء على الصعيد العلمي أم على الصعيد الفلسفي أم على الصعيد السياسي. إنه يعتبر أن كتاب **الضروري في السياسة** «الذي يسجّل استثناء في التراث العربي الإسلامي، الفلسفي وغير الفلسفي، يستحق أن يبعث حياً ليس فقط بكلماته ومعانيه بل أيضاً بمناسبته. فابن رشد لم يحاكم ولم تصادر كتبه ولم تحرق بسبب «الدين»، الذي اتخذه خصومه غطاء، (. . .)، وإنما حوكم بسبب هذا الكتاب الذي أدان فيه الاستبداد من دون هوادة»[٤٦]. واضح مما تقدّم إعجاب مفكرنا وحماسته للمشروع الرشدي بكل أبعاده، والعودة إلى هذا التراث الغني ملحة نظراً إلى أن الواقع المعاصر ليس ببعيد عن واقع ابن رشد في ذلك الحين.

سوف نتوقف في ختام هذا الفصل الذي تناول بالبحث العقل السياسي العربي عند أهم الاستنتاجات التي من شأنها أن تلخّص أبرز ما يميّز قراءة الجابري النقدية لتجليات العقل السياسي العربي.

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

استنتاجات

إن مسار تاريخ العقل السياسي العربي في ظهوره وتشكّله كما يراه مفكرنا هو مسار واحد، يبدأ من الدعوة إلى دولة النبّوة والخلافة، ومنها إلى دولة الأمويين، فإلى دولة العباسيين. إن مرحلة الوعي الذاتي لهذا العقل كانت خلال الدعوة المحمدية، ثم جاءت مرحلة الوعي الموضوعي مع نشأة المجتمع السياسي الإسلامي وبداية الصراعات في زمن الردّة والفتنة. ثم دخل العقل السياسي العربي مرحلة الوعي المطلق حيث كانت محاولة تأسيس السياسة على الدين والفلسفة من خلال هذه النماذج: «ميثولوجيا الإمامة» و«أيديولوجيا الجبر الأموية» و«الأيديولوجيا السلطانية» و«فقه السياسة». إن هذا المسار الواحد بقي يكرّر نفسه، كما يلحظ الجابري، على الرغم من بعض الاختلافات الجزئية التي ليس لها شأن كبير، وذلك لأن المحدّدات التي صنعت العقل السياسي العربي ما زالت حاضرة وهي: القبيلة والغنيمة والعقيدة. إن الكلام في السياسة دعماً للدولة أو معارضة لها عبّر عن مضمونه من خلال تجلّيات أيديولوجية اعتمدت على التعالي بالسياسة وعلى تسييس المتعالي، وانتهى الأمر بالمماثلة بين الله والخليفة، أي بين رئيس «المدينة الكونية» ورئيس المدينة البشرية.

كذلك يمكن القول إن الإسلام لم يشرّع لنظام محدّد في الحكم، ما أدّى إلى ظهور نماذج عدّة منذ وفاة النبي، حتى إنه مع معاوية تمّ استخدام القوة والسيف لفرض نظام معيّن. لقد لجأ معاوية إلى ادّعاء «رضى الله» لاكتساب الشرعية، فقال بالقضاء والقدر الذي ساق إليه الحكم. أما العباسيون فقد نقلوا مفهوم الشرعية الإلهية في مجال القضاء والقدر إلى مجال الإرادة الإلهية. لقد مارس الخليفة آنذاك الحكم انطلاقاً من مشيئة الله، فأصبحت بذلك إرادته من إرادته تعالى، ما أفسح المجال لتكريس أطروحات «الأيديولوجيا السلطانية» التي كانت بمثابة الجانب «العقلي» في الفكر السياسي الإسلامي. أما الجانب النقلي فقد تمثّل من خلال «فقه السياسة» الذي اهتمّ بتبرير الأمر الواقع المفروض من قبل الحاكم بالقوة. إن «فقه السياسة» انتهى بإلغاء المسألة السياسية عندما توصّل إلى وضع «مبدأ كلّي» مفاده أن الذي اشتدّت وطأته وعظمت قوته، كان من الواجب تقديم الطاعة إليه.

أمام هذا الوضع، ما هي الخطوات المنهجية والحلول التي يقترحها مفكرنا من أجل إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام؟

تجدر الإشارة هنا إلى أن محدّدات العقل السياسي الثلاثة ما زالت تحكم هذا العقل في الحاضر بشكل أو بآخر. صحيح أن هذه المحدّدات، أي القبيلة والغنيمة والعقيدة قد دخلت عليها تعديلاتٌ إثر الاحتكاك بالحضارة المعاصرة، فتعرّضت لبعض القمع لكي تصبح من المكبوت الاجتماعي والسياسي. لقد عمل الخطاب النهضوي والخطاب المعاصر من سلفي وعلماني وليبرالي وقومي واشتراكي، بالإضافة إلى عقائد الأحزاب، على تجاوز المحددات الثلاثة المنقولة من المجتمع القديم، من أجل إقرار محدّدات عصرية. لكن هذا الهدف لم يتمّ بلوغه، وما كانت النكسات المتتالية إلا حافزاً لعودة المحدّدات الثلاثة المكبوتة. فعاد التطرّف الديني والعشائرية للسيطرة على الواقع العربي المعاصر، ما يجعل الحاضر شبيهاً بالماضي. أمام هذا الوضع المتدهور، يقترح الجابري بعض الخطوات المؤدية إلى التجديد بدلاً من العودة إلى الماضي، نجمعها في خمس نقاط:

١ ـ يرى مفكرنا أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام حاجة ملحّة اليوم، وهي يجب أن تبدأ في عملية «تأصيل الأصول» التي أسّست أنموذج الحكم خلال مرحلة الدعوة المحمدية. هذه الأصول هي ضوابط توجّه سلوك الحاكم وتحول دون الوقوع في التسلّط والاستبداد. وبما أن العودة يجب أن تكون إلى مرحلة الدعوة، فإن هذه الأصول مستلّة من القرآن ومن الحديث، يذكرها الجابري وفق التسلسل التالي: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ و﴿**شاورهم في الأمر**﴾، ﴿**أنتم أدرى بشؤون دنياكم**﴾ ﴿**كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته**﴾[٤٧].

من الواضح في هذه الأصول التركيز على أهمية الشورى، وعلى دور الحكّام الذين هم أدرى بشؤون الدولة، وعلى ضرورة توزيع المسؤولية في المجتمع. إن إعادة تأصيل هذه الأصول يفرض إقرار المبادئ والدستورية التي من شأنها أن ترعى السلوك السياسي، وتجنّب المجتمع من الوقوع في الأزمات السياسية، كما إن إعادة التأهيل هذه من شأنها أن تؤسّس للعمل الديمقراطي المبني على الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

يرى الجابري أيضاً أنه مع تطور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بشكل لافت اليوم، أصبح من الضروري التنبّه إلى الفرق بين حياة الماضي وحياة

(٤٧) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٣٧٢.

الحاضر، لذلك «فإن تطبيق الشريعة يتطلّب اليوم إعادة تأصيل الأصول على أساس اعتبار المصلحة الكلية كما كان يفعل الصحابة. وبعبارة أخرر، إن تطبيق الشريعة، التطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوراته، يتطلب إعادة بناء مرجعية للتطبيق. والمرجعية الوحيدة التي يجب أن تعلو على جميع المرجعيات الأخرى هي عمل الصحابة»[٤٨].

نلحظ هنا مدى اهتمام مفكرنا بالعودة إلى التراث بخاصة ذاك الذي سبق الخلافات والانقسامات المذهبية. إن وضعه عمل الصحابة كمرجعية وحيدة قد جعله يصلح لكل زمان وأي مكان. يبرّر هذه العودة إلى الصحابة لأنهم أخذوا بالمصالح الكلية واعتبروها الأصل الوحيد في تطبيق الأحكام الشرعية بتعبير آخر، يجب توخّي المصلحة العامة، فهي هدف الاجتهاد في الدين الإسلامي. إن مختلف الأحكام الشرعية ينظّمها مبدأ المصلحة العامة، إما في سبيل جلب المصلحة التي هي مقصد الشرع، وإما في سبيل دفع المضرّة. وهذا منحى براغماتي لتكييف الشريعة مع واقعها الاجتماعي.

٢ ـ يشير الجابري إلى أن العقل السياسي يخضع لنظام الحكم الذي يجب تأصيله بالعودة إلى الأنموذج الذي تبلور إبّان الدعوة المحمدية، كما إنه يخضع لمحدّدات اجتماعية واقتصادية وثقافية. وبما أن محدّدات العقل السياسي العربي ما زالت حاضرة حتى اليوم، فمن الضروري العمل على تجديدها والارتفاع بها إلى المستوى الذي يلبّي حاجات النهضة والتقدّم. لذلك بات من الضروري نقد الماضي ونقد الحاضر معاً، لأنهما غير منفصلين لا في الوعي ولا في الواقع الراهن. من هنا أن «تجديد المحدّدات، لا يمكن أن يتمّ إلا بالعمل من أجل تحقيق النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة»[٤٩]. إن القبيلة والغنيمة والعقيدة تؤسّس شعورياً ولا شعورياً العقل السياسي العربي ماضياً وحاضراً، لذلك بات نقدها ضرورياً، وتجاوزها ملحاً.

٣ ـ يدعو مفكرنا إلى القيام بتحويل القبيلة في المجتمع العربي المعاصر إلى «لا قبيلة»، أي إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي، كالأحزاب مثلاً أو النقابات أو غيرها. يجب العمل على بناء مجتمع يفصل بوضوح بين ما هو سياسي وما هو مدني، أي يجب التمييز بين الدولة وأجهزتها وبين التنظيمات

(٤٨) الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٤٩) الجابري، **العقل السياسي العربي**: **محدداته وتجلياته**، ص ٣٧٣.

الاجتماعية المستقلّة عنها. إن هذا الفصل من شأنه أن يؤدّي إلى تأسيس مجال سياسي حق، حيث تتمّ الممارسة السياسية كما يجب. لكي يصل المجتمع العربي إلى هذه الغاية من الضروري تحقيق تطور عام يشمل المجال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي، من دون إهمال دور العقل والممارسة في كل ذلك. ويبقى أن يعرّفنا إلى طبيعة مثل هذه التنظيمات وكيفية إقامتها في ضوء علل مجتمعنا العربي.

٤ ـ يرى مفكرنا أنه بات ضرورياً العمل على تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، أي جعل الاقتصاد الريعي اقتصاداً انتاجياً، ما يسهم في التغلّب على الأزمات الاقتصادية التي يعانيها الوطن العربي. إنه يدعو إلى إقامة سوق عربية مشتركة تحقّق وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية وتؤدي بالتالي إلى تأسيس التنمية العربية المستقلّة، لكنه لا يُفصح عن نظام مثل هذه السوق.

٥ ـ يتوقف الجابري عند العقيدة لكي يشير إلى ضرورة تحويلها إلى «مجرّد رأي». من الضروري استبدال التفكير المذهبي الطائفي المبني على التعصّب بالتفكير الحر. يجب التخلّي عن الادّعاء بامتلاك الحقيقة وفتح الباب أمام الاختلاف، والتحرّر من سلطة الجماعة المغلقة. «إن تحويل "العقيدة" إلى رأي معناه: التحرّر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي، دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي»[٥٠].

يمكن أن نضيف إلى هذه الخطوات المنهجية والدعوات التغييرية، ما كنا قد أشرنا إليه قبل هذه الخاتمة الاستنتاجية وهي دعوة مفكرنا إلى الاهتمام بما كتبه ابن رشد في كتابه **الضروري في السياسة** من أجل إرساء أسس تجديد العقل السياسي العربي.

وقبل أن نختم نود أن نشير إلى ملاحظة مهمة وهي أننا أهملنا في سياق بحثنا في قراءة الجابري للعقل السياسي العربي بتجليّاته ومحدّداته، العقل السياسي كما تبلور عند الجماعة التي تشيّعت للإمام علي، واعترفت له بحق الإمامة، ولإبنيه من بعده. لقد قمنا بذلك بعد أن اطّلعنا بالتفصيل على مضمون ما أورده مفكرنا في هذا المجال، فرأينا أنه يصنّف الخطاب السياسي لدى الشيعة بـ «ميثولوجيا الإمامة»، ويركّز على الدور الذي قام به الفكر اليهودي والفلسفة

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

الحرّانية الهرمسية في تأسيس هذا الخطاب وتجلّيه. لقد اعتبره ينتمي إلى ما كان قد سمّاه في كتابيه **تكوين العقل العربي** و**بنية العقل العربي** بـ «العقل المستقيل». إن الميثولوجيا لا تنتمي من منظور الجابري إلى مجال العقل ببعديه النظري والعملي، إنما هي من صنف اللامعقول، لذلك فضّلنا عدم التوقف بالتفصيل عند الروايات والنصوص التي أوردها مفكرنا حول هذا الموضوع[٥١].

بعد أن توقّفنا عند أبرز ما ميّز مشروع الجابري النقدي، وذلك كمرحلة ثانية تلَت بحثنا في خصوصيّة منهج أركون النقدي، أصبح بإمكاننا أن ندخل في باب المقارنة بين مشروعين اتخذا النقد منهجاً والحداثة هدفاً، والتراث حقل عمل وتنقيب. سوف نخصّص للموضوعات الثلاثة التي تطرّقنا إليها عند مفكريْنا ثلاثة فصول: واحد يهتمّ بمقارنة المنهج، وآخر ينشغل بمقارنة نقد العقل العربي والإسلامي، وأخير يتوقف عند قراءة الديني والسياسي في المشروعين، وأفردنا من ثم فصلاً رابعاً يبحث في كيفية تلقّي ما قدّمه كل من أركون والجابري، متوقّفين عند أسباب النجاح أو الفشل اللذين يمكن أن يواجها أي مشروع فكري يتخذ النقد عنوناً والحفر في التراث مسلكاً.

---

(٥١) لقد اكتفينا بذكر ما يميّز «ميثولوجيا الإمامة» من تركيز على فكرة الوصي وفكرة المهدي وفكرة الرجعة، وذلك في سياق الكلام على التحضير للثورة التي قادها العباسيون مع العديد من الجماعات التي شكّلت «الكتلة التاريخية»، وذلك في مواجهة أيديولوجيا الجبر الأموية، والحكم الأموي بحدّ ذاته.

القسم الثالث

التراث والمنهج النقدي بين أركون والجابري

دراســة مقارنــة

أردنا أن نلتزم جانب المحايدة وعدم إبداء الرأي، قدر المستطاع، في سياق الأقسام الثلاثة السابقة، رغبة منا في تقديم مشروعَيْ أركون والجابري النقديَيْن كما أنتجهما صاحباهما، باستثناء بعض الملاحظات والتعليقات التي كان لا بدّ من أن نوردها في المتن أو على الهامش. لقد شئننا أن نجمع في دراسة واحدة منهجَين نقديَين انشغلا في دراسة التراث وتفكيك طبقاته، كلٌ بحسب الأدوات التي اعتمدها.

لكننا نود أن نسلّط الضوء في النهاية على قيمة كل مشروع، وعلى إمكانية تحقيق الأهداف المعلنة، وعلى كيفية تلقّي هذين المشروعين لتجاوزهما في ما بعد. كذلك سوف نحاول أن نبرز الجانب الأيديولوجي الذي يتضمّنه كل مشروع على حِدى، سواء بشكل مصرّح به، أم مسكوت عنه.

نحن مضطرون هنا إلى أن نلفت إلى أن مؤلفَينا ما زالا في أوج عطائهما، وهما يشغلان اليوم حيّزاً كبيراً من اهتمام المفكرين، فالكتب لا تزال تصدر تباعاً، كما المقالات والدراسات التي تتناول فكرهما، ناهيك بما ينتجه باستمرار كلّ منهما، بالإضافة إلى الحوارات والمقابلات والندوات التي يعقدانها.

لا يمكننا إذن أن نحيط ونتابع كل ما قيل ويقال حول أركون والجابري. إننا مضطرون إلى التوقف عند حدّ حاضر معيّن، من أجل التمكّن من إنجاز بحثنا، ومن أجل أن نحتفظ بمساحة نقدية ولو محدودة من دون أن نتأثّر بما قد نُشِر سابقاً. علماً بأن الكثير من الملاحظات التي كان قد أوردها قسم من النقاد كنّا قد أشرنا إليه في سياق قراءاتنا ولحظة بداية صياغة نصنا، لكننا نجد أنفسنا مرغمين على أن ننسب هذه الملاحظات إلى من سبقنا ونَشَرها سواء في الكتب أم في الجرائد والمجلات، دفعاً منا للتهمة بالنقل التي قد تُوجّه إلينا، ووفاءً منا للجهد الذي بذله كل من درس فكر أركون أو الجابري.

صحيح أننا جزّءنا أقسام دراستنا إلى فصول، يتناول كلّ منها موضوعاً خاصاً يهتمُ أما بالمنهج أو بالعقل أو بالسياسة، لكن ما يجمع هذه التقسيمات هو المنهج، لذلك عملنا على إبرازه في عنوان الدراسة. إن اهتمامنا هنا إذن ينحصر بكيفية قراءة أركون والجابري للتراث، وبكيفية تفكيكهما للعقل النظري والعقل العملي، وبالأدوات التي استعملاها، وبالمواقع التي انطلقا منها. لذلك إن الفصول الثلاثة الأولى في هذا القسم هي فصول في المنهج النقدي أكثر مما هي بحث في ماهية العقل نظرياً كان أم عملياً.

لن نعمل بالطبع على «التوفيق بين رأيي الحكيمين» ولا التفريق بينهما، إنما سوف نحصر جهدنا بإبراز ما هو مشترك سواء على صعيد الهمّ المعرفي أم الهمّ الأيديولوجي وما هو مختلف بينهما، أين نجح كل منهما وأين أخفق؟ كما إننا سوف نتوقّف عند ما يميّز منهج أحدهما عن الآخر: سواء على مستوى الأدوات، أم التقنيات، أم المرجعيات المعتمدة.

من هنا نجد من الضروري أن نأخذ كل فصل من القسم الأول لكي نقارنه بالفصل الموازي له في القسم الثاني، ونتوقّف في ما بعد عند كيفية تلقّي المشروعين النقديين، محتفظين باستنتاجاتنا الخاصة للخاتمة العامة.

الفصل السابع

في المنهـج النقـدي:
قراءة التراث بين أركون والجابري

إن الكلام على المنهج يعني التوقّف عند آلية ما، أو طريقة خاصة تكشف نمطاً من التفكير يحمل في طيّاته مشروعاً أو عقيدة ما. إن المنهج مقاربة خاصة تفتح أفقاً جديداً، أو تبرز خفايا دفينة تمّ طمسها إرادياً، أو بفعل مرور الزمن. إنه ورشة عمل تتطلّب مهندساً بارعاً يتقن إدارة عمّاله، ويبرع في استخدام الأدوات المتوفّرة لديه، لكي يستثمر كل شبر متاح له، من أجل تشييد بناء مميّز بجدته وبثباته. قد يبدو البناء ضخماً من الخارج، منمّقاً، مزيّناً بأحدث التقنيات، لكنه عند أول خضة أو هزّة يسقط، ويكون سقوطه عظيماً. وقد يبدو غير مألوف لدى العامة من المستثمرين فيسيئون تقديره وينعتونه بالمعقّد والغريب عن البيئة والتراث، إنه دخيل يعمل على تهديد الهوية، لذلك يجب تهميشه لا بل طرده من الدائرة المغلقة والتخلّص منه. وقد يأتي البناء أيضاً جامعاً لمختلف الطرق الغربية والشرقية في فن العمارة، مزيجاً ملفّقاً لا هوية له، يبغي إرضاء الجميع، والحصول على مباركة المستثمرين، ما يسهّل عملية التسويق ويحقّق الربح الأكيد.

إن الكلام على المنهج كما يمكن أن نلحظ مجازاً يقتضي التوقف عند مهندس ما، يحمل مشروعاً، يتوجّه فيه إلى جماعة من المستثمرين. هناك إذاً ثلاثة عناصر فاعلة لا يجوز أن نهمل أحدها على حساب الآخر، إنها: المهندس أو المفكر الباحث، والمشروع بأدواته وتقنياته أو الأطروحات التي

يعمل على تقديمها، والمستثمرون أو أولئك الذي يتلقّون هذه الطروحات. لذلك سوف نعمد في هذا الفصل على الأخذ بالاعتبار كلاًّ من العناصر الثلاثة لكي نتمكّن من تقديم دراسة مقارنة لمشروعين نقديين يرفعان لواء النقد وينخرطان في صفوفه.

نود أن نبدأ هنا بالتساؤل حول العلاقة التي يمكن أن تربط بين المفكر والمنهج الذي اختاره. هل هناك من سبب خاص يجعل مفكراً ما يتجّه نحو منهج محدّد ويستبعد سواه؟ والمقصود بالسبب الخاص هنا، نشأته الفكرية، والظروف المحيطة به، وتكوينه الشخصي. هل اختيار المنهج فيه تعبير عن هويّة المفكر الذي سيستخدمه في أبحاثه؟ هل لهذا المنهج علاقة بخلفيات أيديولوجية معيّنة ترسم الطريق قبلياً وتعيّن الهدف؟ وهل هناك بالتالي كتابة غير متحيّزة، ومنهج بريء من «دنس» الأيديولوجيا؟

إن هذه السبحة من الأسئلة هي التي توجّه بحثنا في سياق هذا الفصل، وهي التي تعبّر عن قلقنا في ما يتعلّق بإمكانية التوصّل إلى الإجابة عنها بشكل وافٍ وشافٍ. فالغموض واللبس هما بالنهاية نتيجة لكل ما يمكن أن يخفيه أي قولٍ فلسفي أو بحثٍ منهجي في خفايا التراث، فنسبة المسكوت عنه هي دوماً أكبر بكثير من المعلن والمصرّح به، وعندما نطلق العنان للتقدير والتخمين والظن يمكننا أن نجد لكل سؤالٍ أكثر من جواب مناقض. لن ندّعي هنا أننا سوف نقوم بتشريح خلفيات المشروعين النقديَين اللذين حملهما لنا كل من أركون والجابري ذرّة ذرّة، ونكشف بدقّة العالِم المتمكّن عن كل ما سُكت عنه في هذين المشروعين، إنما سوف نعمل جاهدين على بلورة صورة توضح أبرز المعالم التي من شأنها أن تميّز كل مشروع من الآخر، مستفيدين بالطبع من اللقاءات الخاصة التي تمكنّا من إجرائها معهما، ومن الكتابات العديدة التي اطّلعنا عليها والتي قد تناولت بالبحث فكر كلّ منهما.

إن المطلع على بعض تفاصيل حياة محمد أركون الشخصية، من خلال القليل الذي نُشر حولها[1]، يمكنه أن يرى كيف أن الظروف التي أحاطت

(١) لم نعثر في قراءاتنا على الكثير من الإشارات إلى سيرة محمد أركون باستثناء ما ذكره هو في حواره مع حسّان العرفاوي الذي نشرته مجلة **العالم العربي في البحث العلمي** *(Monde arabe dans la recherche scientifique)*، وما أورده في هذا الصدد كل من هاشم صالح وشربل داغر في كتاب يجمع أكثر من =

بنشأته كان لها الأثر الأوفر في توجيه مساره الفكري، وبالتالي اختيار المنهج، لا بل شبكة المناهج التي استخدمها في تحقيق مشروعه النقدي.

لقد اصطدم منذ صغر سنّه بمرارة واقع فرض عليه أن ينتمي إلى أقليّة بربرية وسط أكثرية من الناطقين بالعربية أو الفرنسية. ترعرع مُحاطاً بثقافة شفوية بعيداً عن اللغة العربية في قرية تاوريرت ـ ميمون في منطقة القبائل الكبرى الجزائرية. وعندما كان عليه أن يلتحق بصفوف المدرسة الابتدائية، غادر قريته إلى منطقة وهران حيث خاض تجربته المؤلمة. لقد اختبر العزلة بين أترابٍ يتقنون العربية أو الفرنسية، ما اضطره إلى بذل جهد مضاعف من أجل اكتساب اللغتين في أن معاً، بينما لم يكن أحد مضطراً إلى تعلّم لغته في المقابل. عانى بشدة لأنه كان ينتمي إلى أقلية مُبعدة يحتقرها العرب كما الفرنسيون، ويهمّشونها بقسوة.

إن ذكريات أيام الطفولة، بما فيها من فقر وتهميش، تركت بليغ الأثر في وعي أركون، ما أدّى على الأرجح إلى توجّهه في ما بعد نحو علوم الإنسان وبخاصة الأنثروبولوجيا، لكي يكشف عن عمليات الاستبعاد التي يمارسها الغالبُ صاحب السلطة على من ينتمون إلى أقلية مغلوبة ومنبوذة.

إن عملية التهميش الاجتماعي والثقافي التي اختبر تفاصيلها أثّرت إلى حدّ بعيد في مساره الفكري، وهي من شأنها أن «تقولب النظرة وتحدّد زاوية التحليل في حقل العلوم الاجتماعية»، كما يشير أركون، ويضيف قائلاً: «هذه الهامشية المستبطنة (marginalité intériorisée) كبعد أساسي في كل جدل اجتماعي تاريخي، والمتبناة ثقافياً كقيمة، هي نظرة ثاقبة تسمح، عبر الكتابة العلمية، بتعويض الذل والتسلّط والإبعاد التعسّفي الذي تعيشه كل أنواع الأقليات، ويفرضه عليها أولئك الذين يحتكرون العنف المُشرْعَن دونما شرعية، لأن الأقليات ذاتها مبعدة عن المشاركة في تعريف الشرعية»[٢].

= مؤلّف نشره مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة بمناسبة زيارة أركون للبحرين. انظر: هاشم صالح، «محمد أركون والبدايات الأولى،» ص ١٧ ـ ٢١، وشربل داغر، «سيرة الأستاذ،» ص ٢٥ ـ ٣٢، في: **الخروج على الحس المشترك: قراءات في مشروع أركون** (البحرين: مركز الشيخ ابراهيم محمد آل خليفة للثقافة والبحوث، ٢٠٠٢)، والحوار الذي أجراه حسان العرفاوي مع محمد أركون، في: *M. A. R. S.* **(Monde arabe dans la recherche scientifique) (Paris)**, no. 5 (automne-hiver 1995), pp. 7-25.

(٢) انظر الحوار الذي أجراه حسان العرفاوي مع محمد أركون، في: *M. A. R. S.*, no. 5 (automne-hiver 1995), p. 8.

من هنا يعتبر هاشم صالح أن التجربة الأولى التي عاشها محمد أركون حسَمَت مصيره كمفكّر، ويلحظ «أن فكره على مدار تاريخه الطويل يتمثّل في تفكيك أنظمة الهيمنة والاستعلاء والنبذ سواء أكانت ذات طبيعة قومية ـ لغوية، أم دينية ـ طائفية. إنه فكر مهووس بمسألة الحق والعدل: أي الانتصاف لقضية المظلوم المحتقر بسبب شيء لا حيلة له فيه، أي بسبب أصله وفصله ومكان ولادته، أو لغته ودينه ومذهبه...»[٣].

إن سكوت أركون في كتاباته عن معاناة أيام الطفولة والمراهقة، يتحوّل إلى كلام مباح إذا عمّقنا النظر في حبكة هذه الكتابات وفي المنهج الذي تحمله والمشروع الذي تقدّمه. لذلك يمكن أن نعتبر أن مؤلفاته هي بمثابة سيرته الذاتية، أو هي مرآة تعكس محطات مرّ بها أركون فطبعت خياراته المنهجية، ومواقفه النقدية. يعلّق شربل داغر على مسألة إمكانية احتواء مؤلفات المفكر سيرته الذاتية، في سياق توقفه عند أركون، مستعيناً بدريدا (Derrida)، فيرى أن هذا الأخير قد «حمّل النص، وترابط جمله، ما يخفيه ويؤكّده، وما يعلن عنه ويتحاشاه. النص بوصفه مسودة شخصية، بالإضافة إلى كونه مدوّنة وعي. إذ إن الفيلسوف لا يحمّل الكلام مقاصده فحسب، بل يلعب به أيضاً، يتحايل عليه، يقترب منه عبر التشبيه من دون أن يبلغه بالضرورة، ويوهم الاستعارة بتعيينه»[٤].

إن نص أركون هو خير مُخبرٍ عنه، فيه نجد بصمات وعيه، وخطوط ذاكرته، وعمق تجربته الإنسانية على الرغم من امتناعه عن البوح بها في كتبه أو مقالاته. أما في ما يتعلّق بالجابري فيمكن القول أيضاً إن مقاربته للتراث العربي الإسلامي تكشف الكثير عن سيرته الذاتية وميوله السياسية. لكنه، وعلى الرغم من التزامه بالعقل والعقلانية واعتماده الأسلوب النقدي الصارم، نجده يفلت من ذاته المفكرة ضمن شروط الإبستمولوجيا لكي يقدّم لنا نوعاً من الكتابة، مليئاً بالحنين والألم والحلم في كتابه الذي شذّ فيه عن قواعد النقد الإبستمولوجي «حفريات في الذاكرة»[٥]. أراد أن يحقّق مشروع الحفر في خفايا الذاكرة من خلال ثلاثة أجواء، لم يصدر منها لغاية الآن سوى الجزء الأول الذي يركّز فيه على مرحلتي الطفولة والمراهقة وبداية عمر الشباب.

---

(٣) صالح، «محمد أركون والبدايات الأولى،» ص ١٨.

(٤) داغر، «سيرة الأستاذ،» ص ٢٦.

(٥) محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧).

لم تكن طفولة الجابري موسومة بالمعاناة والألم، لقد أحاطه أهله من أبيه وأهله من أمه بالكثير من العناية والعاطفة، فقدّموا له الدفء الذي يحتاجه الأطفال تعويضاً عن انفصال والدَيْهم. لم يعش مرارة الفقراء أو ذلّ التهميش والاستبعاد لأنه لم يكن ينتمي إلى أقلية مثل أركون، لد نشأ بين محيط آل جابر الموصوفين بـ «الجبابرة» الذين يصعب انقيادهم، وبين أسرة «الحاج محمد»، أهله من أمه المعروفين بـ «أهل العلم». تأثر بالبيئة الصحراوية التي حاطت به في مسقط رأسه «فجيج». وظهر ذلك، على حد تعبيره، عندما تحدّث عن حياة العرب في الجاهلية وأثر الصحراء في نظرة الأعرابي إلى العالم. كذلك إن نمط الحياة في «فجيج» وعلاقة الأسَر ببعضها قد أسهم أيضاً في تحديده لصورة مكة عند ظهور الإسلام وانتشار القبائل فيها، بحسب ما أشار في كتابه **العقل السياسي العربي**.

يعتقد الجابري، «أنه لا بد لكل كاتب من أن تنعكس في كتاباته بعض جوانب حياته، خصوصاً إذا كان مسكوناً بهاجس تربوي يدفعه إلى توضيح الأفكار بضرب الأمثلة واختيار الشواهد، وفي الغالب ما يكون ذلك من المحيط الحضاري الذي ينتمي إليه الكاتب»[٦]. لكننا نرى أن حياة الكاتب والبيئة التي نشأ فيها لا تنعكسان فقط في الأمثلة والشواهد التي يوردها إنما أيضاً في الرؤية التي يكوّنها والمنهج الذي يختاره، وبالتالي في المشروع الذي يقدّمه.

إن ولع الصبي في بداية عمره بحلّ مسائل الجبر والهندسة قد ظهر في ما بعد في الأسلوب الأكسومي الذي اتبعه عند مباشرة نقده للعقل العربي، كما إن ملء أوقات الفراغ المملّة لم يكن بالاستماع إلى «المرويات والقيل والقال» إنما بالاجتهاد في الدراسة من أجل التغلّب على الاستعمار. يمكن أن نلحظ أنه منذ أيام المراهقة لم يكن الجابري يفصل بين الثقافي والسياسي، فالأمران مرتبطان عنده، الشيء الذي يظهر بوضوح في مختلف كتاباته لاحقاً. ليس هناك تقاطع بالنسبة إليه بين الفكر والسياسة، إنما اندماج، فهو يقول: «ليس هناك هوّة بين السياسة والثقافة، على الأقل بالنسبة لتجربتي (. . .) أما أين ينتهي السياسي وأين يبتدئ الثقافي في ما أكتب فذلك ما لا أستطيع تحديده»[٧].

لن نطيل المزيد هاهنا لأننا سوف نتناول لاحقاً الكتابة السياسية عند

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

الجابري، لكننا أردنا فقط الإشارة إلى أن همّ التعلّم وبذل الجهد في المدرسة كان مقروناً عنده بالواجب الوطني، من أجل تحقيق التحرير، وأن أيام الطفولة والمراهقة كانت قد رسمت بعضاً من الخطوط العريضة في توجّهه الفكري والسياسي لاحقاً. إنه يذكر عندما دخل القسم التكميلي لكي يتابع دراسته بعد نجاحه في الشهادة الابتدائية، كيف كان وضع المدرسة غير مُنتظم بسبب عدم توفّر عددٍ كافٍ من الأساتذة لمختلف المواد، فاضطر إلى أن يتابع دروساً في المواد التراثية من فقه ولغة وأدب. لقد كان لهذه السنة الدراسية (١٩٤٩ ـ ١٩٥٠) أثر تأسيسي في حياته الثقافية، إذ «إنه إلى تلك السنة ترجع اللبنات الأولى في صرحه الثقافي، وبالتحديد على مستوى التعامل مع النصوص التراثية وبناء علاقة الإلفة والمعاشرة معها من جهة، وعلى مستوى الكتابة واكتساب «الدربة» عليها وتحصيل ملكيتها من جهة ثانية»[٨].

لا بدّ من أن نشير هنا إلى وفرة النصوص التراثية التي توقّف عندها الجابري، وإلى كثرة المراجع القديمة التي عاد إليها في مشروعه نقد العقل العربي بأجزائه الأربعة: **تكوين العقل العربي**، **بنية العقل العربي**، **العقل السياسي العربي**، **العقل الأخلاقي العربي**. إنه اعتاد على معاشرة النص التراثي، وتمرّس في عملية استنطاقه منذ بداية تكوينه المعرفي، فألِفَ موضوع بحثه، الأمر الذي أسهم إلى حدّ بعيد في بلورة مساره الفكري، وسهّل عليه عملية التنقيب في طبقات التراث.

بعد أن حاولنا إبراز العلاقة بين هوية أركون والجابري الشخصية، وبين المنهج الذي اختاره كل على حِدى، نود أن نغوص في ما يميّز مشروعَيْهما النقديَيْن متوقفين عند المفارقات المفصلية.

بداية يمكن أن نلحظ بوضوح أن الحقل الذي اشتغل فيه أركون والجابري فيه العديد من المواقع المشتركة، ونقصد هنا بالحقل: التراث العربي الإسلامي. لقد أراد كل منهما العمل في حفر طبقات التراث المتراكمة وتفكيكها، لكنهما لم يستخدما أدوات الحفر عينها. هناك فوارق مهمة تميّز أدوات الواحد عن الآخر.

ثم يمكن أن نلحظ أن نقطة البداية عند أركون مختلفة عن بداية البحث عند الجابري. عمل أركون، بعد أن قام بالاطلاع على نصوص مسكوَيه

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

والتوحيدي، وبعد أن بدأ بصياغة أطروحته، على تغيير مسار أبحاثه والالتفات إلى آخر ما توصلت إليه إنجازات علوم الإنسان والمجتمع في السبعينيات. لقد اجتهد في تحرير البحث العلمي عن طريق نقد المنهج الكلاسيكي في دراسة التراث الذي بلوره العديد من المستشرقين، مستخدماً في ذلك مناهج علوم الإنسان والمجتمع. رفض أن يعزل المفكر عن مجتمعه، فأولى الأهمية للمجتمع أولاً، ومن ثم للفرد. بحث في الشروط الاجتماعية التي تسهم في إبراز كاتب ما أو في إخفائه وتهميشه، من دون أن يُهمل حياة الكاتب وأعماله. لقد اهتمّ منذ أيام إعداده أطروحة الدكتوراه بتبديل الصورة الخاطئة التي رسمها الاستشراق للفلسفة ولإمكانية التفلسف في الإسلام، وبإبراز النزعة الإنسية فيه، ما أثار حفيظة أساتذته في ذلك الحين. إنه يشير في مقدّمة الطبعة الأولى لأطروحته إلى أنه عمل على فتح «علم الإسلاميات على الإشكاليات الجديدة والتساؤلات التي تطرحها الآن علوم الإنسان والمجتمع». كما إنه أراد أن ينزل «من علياء التبحّر الارستقراطي البارد الذي يتميّز به الاستشراق التقليدي إلى أرضية الواقع الحي والمعرفة المنخرطة كلياً في هموم المجتمع»[٩]. لقد حصر انشغاله منذ البداية بالمعرفة المنفتحة على القلق المعاصر للإنسان، وقد ساعده في ذلك إقامته في العاصمة الفرنسية التي كانت تضج بأصداء أعمال فوكو وستروس وبروديل ولوسيان لوفيفر ورينيه جيرار، وغيرهم من الذين نهل أركون من معينهم في ذلك الحين.

كانت جدران جامعة السوربون الفاصلة بين قسم الاستشراق والأقسام الأخرى سميكة للغاية، إذ كان ممنوعاً إدخال المنهجيات أو الإشكاليات الجديدة إلى الأقسام المحافظة والتقليدية. إن هذا الأمر قد جعله يبحث بنفسه خارج الجامعة عن ستروس وفوكو وبارت الذين سيطروا على الشارع في ذلك الحين وعلى الأجواء الباريسية عن طريق أطروحاتهم الجديدة والحرية الفكرية التي مارسوها.

بدأ أركون إذاً متمرّداً، رافضاً القوقعة داخل «الخط الوحيد والصحيح» الذي كان يمثّله قسم الاستشراق الخاص بالدراسات العربية والإسلامية. أراد الانفتاح والبحث في أماكن أبعد من دون أن يهمل نهائياً ما كان قد اكتسبه من

(٩) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ٦٧.

منهجية الاستشراق الكلاسيكية المنهمكة بالوصف التجريدي لعالم الأفكار. لقد قام بعملية انقلاب على منهجيته السابقة فبدّل العنوان الأصلي لأطروحته بالعنوان الثانوي لكي يبرهن على وجود حركة إنسية لدى شريحة واسعة من العرب المسلمين خلال القرن الرابع الهجري، بعد أن نُقِلت الفلسفة اليونانية إلى العربية، فأصبح العنوان كالتالي: «النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري: مسكويه مؤرخاً وفيلسوفاً». لقد ترجمت أطروحته إلى العربية تحت عنوان: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي ـ جيل مسكويه والتوحيدي**.

كذلك إن اختياره مسكويه والتوحيدي يعني أنه التفت منذ البداية إلى مفكرين مصنّفَيْن «ثانويين»، فلم تبهره الأسماء الكبيرة، ولم يشأ السير في موجة التهميش المتّبعة. لقد ربط بين نزعة الأنسنة لدى مسكويه والتوحيدي وبين ازدهار النزعة العقلانية في القرن الرابع الهجري. إنه يرى أن الموقف الإنساني منسيّ في الساحة الإسلامية، لقد تمّت تصفيته عن طريق إهماله وعدم البحث في تجلّياته.

أما الجابري فنقطة انطلاقته كانت مغايرة، كما الأجواء المحيطة به أيضاً. رغب بدايةً التخصّص في الرياضيات أو العلوم لكنه عاد عن هذا القرار بعد حين. يمكن أن نلحظ بوضوح اهتمامه بالعلوم التي تأخذ المعرفة موضوعاً لها وليس الإنسان، وهو يشير إلى «أن الرياضيات قد ظلّت على الدوام ـ وما زالت ـ النموذج الأعلى للمعقولية»، لذلك كان من الضروري تتبّع «تطوّر التفكير العقلاني، من أفلاطون وأرسطو إلى العصر الحاضر، وذلك من خلال تطوّر الفكر الرياضي موضوعاً ومنهاجاً، عبر عملية تطورية متسلسلة، عامة ومتواصلة»[١٠].

لقد عبّر الجابري عن اهتمامه بالعلوم من خلال كتابه **مدخل إلى فلسفة العلوم** الذي صدر في طبعته الأولى عام ١٩٧٦، مشدّداً على أهمية المنهاج الأكسيومي باعتباره أداة للتجريد والتحليل مهمة جداً، لا يجوز الاستغناء عنها. أراد أن يوجّه طلّابه إلى العلوم الرياضية لكي يدرّبهم على العقلانية، فهاجسه تربوي منذ البداية. إنه يرى «أن النظرية المصاغة صياغة أكسيومية تصبح حينئذ بمثابة دالة نظرية، أو عبارة عن قالب للنظريات المشخّصة. إن الأكسيوماتيك من

---

(١٠) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٥٣.

هذ الناحية أداة ثمينة تمكننا من الاقتصاد في المجهود الفكري، وذلك بجمع عدة نظريات في نظرية واحدة، وبالتالي التفكير في المتعدّد من خلال الواحد»[١١].

كان الجابري يميل منذ البداية إلى الإبستمولوجيا فاختارها كمنهج يسهم في تفكيك بنية العقل وفهم آلية اشتغاله. لكن هذا الهمّ المعرفي لم يكن مجرّداً من الهمّ الأيديولوجي الذي ظهر في ما بعد بقوة أكثر في كتاباته. لم يخف ما لديه من «هموم النهضة القومية» على الرغم من انشغاله بالناحية العلمية والموضوعية وحرصه على القيام بنقد «جدّي وصارم» للأداة التي يقرأ بواسطتها العربي ويفكر ويحلم، أي العقل العربي، لذلك نجده بعد أن قدّم «قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي» في كتابه **نحن والتراث**، توجّه بالنقد إلى «الخطاب العربي المعاصر» الذي لم يدرك أن «سلاح النقد» يجب أن يسبقه ويرافقه «نقد السلاح»[١٢]، أي نقد العقل، فيتمّ بذلك «تدشين عصر تدوين جديد» ويتحقّق بالتالي «المشروع النهضوي العربي».

إن ما يميّز أيضاً قراءة أركون للتراث عن قراءة الجابري يكمن في أن الأول دخل إلى حقل عمله من باب واسع متعدّد غير محصور بنسق أو نهج واحد، بينما سعى الجابري من خلال الاعتماد على الإبستمولوجيا بشكل أساس إلى الحفر متسلّحاً في مفهوم «القطيعة الإبستمولوجية» الذي وجّه عمله النقدي. لقد استخدم أركون شبكة من المناهج متعدّدة الأدوات وهي بمعظمها ثمرة جهود معاصرة ما زال الغرب يعمل قدماً في إنتاجها. إنه يرفض تقديم قراءة أُحاديّة الجانب بل يدخل إلى النص من زوايا متعدّدة اعترافاً منه بغناه وباتساع دائرة «المسكوت عنه» فيه ـ أي النص ـ لذلك كان من الضروري التمرّس في الحفر وفي استنطاق النص ـ بخاصة النص الديني ـ لأن ما يخفيه أكبر مما يبيّنه ظاهرياً. كما إن تعاطي أركون مع التاريخ الإسلامي لم يتمّ انطلاقاً من زاوية واحدة محصورة بسرد وتأريخ الأحداث، إنما جاء تعاطياً متعدد القراءات يستعين بعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا والسيميائيات. إنه يعمل على أساس أن الحقيقة التي يبحث فيها هي متعدّدة بحدّ ذاتها، لذلك يمكن مقاربتها من مستويات مختلفة.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٢) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٩.

لقد تحدّث الجابري عن ثلاث خطوات منهجية تأتي بعد عملية فصل الذات عن الموضوع من أجل تحقيق القراءة العلمية للنص: هناك أولاً المعالجة البنيوية، ومن ثم التحليل التاريخي فالكشف عن الوظيفة الأيديولوجية ضمن الإطار الاجتماعي والسياسي. لكن يمكن أن نشير إلى أن المنهج الذي طغى على قراءة الجابري يكمن في تفكيك البنى المعرفية المستمد من الإبستمولوجيا. إن العقل العربي ببعده النظري مركّب من ثلاث بنى: البيان والعرفان والبرهان، وببعده العملي المتعلّق بالسياسة مؤطّر بثلاثة محدّدات: القبيلة والغنيمة والعقيدة.

إن مفهوم التحليل في المنهج الذي مارسه الجابري «ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرّد مركّبات بل بوصفها بنىً (. . .) إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحوّلات ليس غير، وبالتالي التحرّر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها»[١٣]. هذا النمط من التحليل هو «التفكيك» في مفهومه الخاص الذي يهدف إلى تفكيك العلاقات الثابتة داخل البنية الواحدة. أعطى مثالين على ذلك عندما قام بتفكيك أحد الأحاديث النبوية القائل بأن «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار»، وعندما حلّل أيضاً نصيب البنت من الإرث في الإسلام كما ورد في «سورة النساء» الآية ١٧٦[١٤]. كذلك قام بتطبيق هذا النمط من التفكيك ليس فقط في مجال الشريعة إنما أيضاً حينما درس الأصول الخمسة عند المعتزلة، وهي أصول تتعلّق بالعقيدة، لكنها تعبّر عن مضمون اجتماعي أو سياسي، حاول الكشف عنه[١٥].

نجد أركون من ناحية أخرى يقدّم إلينا خمسة مبادئ تحكّمت في قراءته لسورة الفاتحة ووجّهت مسار بحثه، ما قد ميّز هذه القراءة من القراءة التفسيرية الكلاسيكية، نوجزها على الشكل التالي: على الباحث أن ينتبه **أولاً** إلى أن الإنسان هو بمثابة «مشكلة محسوسة» بالنسبة إلى الإنسان. وعليه أن يعي **ثانياً** أن معرفة الواقع بدقة هي من مسؤوليته وحده، ويقصد بالواقع هنا العالم، والمعنى، والكائن الحي. . . إلخ. كما عليه أن ينتبه **ثالثاً** إلى أن معرفة الواقع

---

(١٣) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات. . . ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٤٧.

(١٤) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥٦.

(١٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٦٠.

تتطلّب جهداً متواصلاً يمكّنه من تخطّي «الإكراهات البيولوجية ـ الفيزيائية، والاقتصادية والسياسية واللغوية»، التي من شأنها أن تحدّ من شرط الباحث الوجودي بصفته «كائناً حياً (وإذن قابلاً للموت)، ومتكلّماً، وسياسياً، وتاريخياً، واقتصادياً (وإذن عاملاً أو مشتغلاً)»(١٦). كذلك عليه أن يعي **رابعاً** أن معرفة الواقع هي «مجازفة مستمرة» لأنها عملية «خروج متكرّر» بعيداً عن حدود السياج المغلق الذي يفرضه كل تراث ثقافي بعد أن يختبر تجربة مكثّفة. إن الباحث مطالب **خامساً** بعدم التوقف عند حلّ محدّد مهما كانت النتائج التي تحقّقت كبيرة لأن مساره كالصوفي الذي لا يعرف الاستقرار في مراحل سلوكه نحو الله، وكالعالِم الذي يمارس البحث العلمي المتواصل رافضاً التوقّف عند نتيجة معينة لأنها تقريبية وموقتة، لذلك فهو يعمل على تجاوزها لاحقاً.

يمكن أن نلحظ هنا كيف أن أركون يحاول أن يفصل بين التحليل المبني على الألسنيات والسيمائيات الحديثة وبين التحليل والتأويل اللاهوتيين. إنه منخرط إلى حدّ بعيد في مناهج علوم الإنسان والمجتمع، الأمر الذي مكّنه من أن يقدّم إلينا تحليلاً للخطاب الديني مبنياً على تساؤلات تطرحها الأنثروبولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية: لذلك نجده يحارب محاولة التمسّك بقراءة واحدة، وقبول الانغلاق ضمن تصورات تراث واحد، والركون بطمأنينة إلى حلّ واحد ونتيجة محدّدة. إنه يشبّه عمل الباحث عن حقيقة الواقع بالمجازفة المحفوفة بالمخاطر التي لا تعرف التوقّف عند محطّة نهائية. عمل على تقليص دائرة «المستحيل التفكير فيه» التي كانت قد تضخّمت عندما همّش كل تراث وأخفى أثمن وأهم ما علّمه التراث الآخر.

لقد ركّز على أن الإنسان هو «مشكلة محسوسة» بالنسبة إلى الإنسان لكي يشير إلى أن المعرفة البدهية بعيدة عن الواقع. إن جعل الشيء مشكلاً يعني نزع البداهة عنه والوهم بمعرفته كما هو، من أجل تقديم صورة جديدة عنه. لذلك نرى أن عمل أركون يبدأ بزحزحة المفاهيم عن مواقعها التقليدية الراسخة لكي يفكّكها في ما بعد، ويتوصّل بالتالي إلى تجاوز معناها التقليدي. إذاً هناك الزحزحة فالتفكيك ومن ثم التجاوز، ثلاث خطوات منهجية ثابتة يعتمدها أركون في أبحاثه.

إن من يتتبع مسار أركون في التعاطي مع النص الديني يجد المنهجية

---

(١٦) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ١٢٣.

الألسنية حاضرة بقوة كلما يذكّر بمشروطية النص اللغوية. لقد تعاطى مع نص الوحي باعتباره مكتوباً بلغة بشرية، يخضع لقواعدها النحوية والصرفية والبلاغية واللفظية. كذلك يمكن أن نلحظ استفادته من منهجية علوم الإنسان والمجتمع عندما يتوقف عند تأثّر النص الديني بالبيئة التي ظهر فيها وبشروطها الاجتماعية.

يعلّق علي حرب على تفكيك أركون النص القرآني والعقل اللاهوتي فيرى «أنه يوظّف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن بوعي ديني يتجاوز التاريخ ويعلو عليه. ومعنى ذلك أن أركون يوظّف تفكيكاته ضد المنطق اللاهوتي القرآني، ولا أقول ضد القرآن بالتحديد، ذلك أن النص، أي نص، هو في النهاية متعدّد الخطوط والمساحات والطبقات»[١٧]. كذلك يميّز علي حرب بين منهجية أركون الحفرية ومنهجية الجابري الإبستمولوجية. فيشير إلى أن هذه الأخيرة تهتمّ بتقسيم النتاج المعرفي على أساس الفصل الحاسم بين الخطأ والصواب، أو بين المعقول واللامعقول. إن المنهجية الحفرية تعمل على تجاوز هذا المستوى من أجل البحث «عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى أو عن آلاعيبه في إنتاج الحقيقة». من هنا اعتبر أركون أن السنّة كما الشيعة يخضعون لنظام معرفي واحد، وعقلية عقيدية تبلور مفهوماً أحادياً للحقيقة، كما أنهم يتّبعون استراتيجية الرفض عينها كل واحد ضد الآخر. إن ميزة المنهجية الحفرية بالنسبة إلى علي حرب تكمن في العمل على «تجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته والكشف عن آليات اشتغاله. ولهذا فإن هذه المنهجية تفتح آفاقاً جديدة أمام التفكير وتقدّم أدوات مفهومية تتيح قراءة ما لم تُقرأ في النصوص»[١٨].

يرى جورج طرابيشي في هذا السياق أن عمل أركون انصبّ على تشكيل لاهوت جديد في الإسلام من أجل تجاوز ما قد توصّل إليه العقل إبّان القرون الوسطى. اهتمّ بالردّ على محاولات السلفية التي ما زالت تجتهد من أجل «تتريث التاريخ» وذلك بالعمل على «تتريخ التراث، كل التراث، بما في ذلك «الحدث القرآني»، ترسيخاً لقيم الحداثة»[١٩].

---

(١٧) علي حرب، **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١٢٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(١٩) جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠)، ص ١٤٤.

يشير كمال عبد اللطيف من جهته معلّقاً على الجهود البحثية التي يقوم بها محمد أركون فيجدها تتميّز باستراتيجية نقدية جذرية، «وهي تتوخى الإحاطة بالظاهرة الإسلامية كظاهرة حيّة في التاريخ، بل كظاهرة صانعة للتاريخ»[٢٠]. إن هذه الجهود تهدف إلى «تشريح ونقد الحمولة المعرفية» الموروثة عن القرون الوسطى من خلال استخدام أدوات منهجية حديثة. إنه يرى «في قراءة أركون للتراث، اعتراف بكونية المعرفة. وفي هذا الاعتراف تصالح عميق مع الذات (. . .) والتصالح المقصود هنا، هو الاعتراف بإمكانية إدراك المسافة التاريخية الفاصلة بين تشكّل الوعي في الذاكرة والتاريخ، ومقتضيات الحاضر بمختلف متطلّباته»[٢١].

إن ما يلفت قارئ النصوص الأركونية وفرة المصطلحات الحديثة والمراجع التي يحيل إليها. إن في ذلك لدليلاً واضحاً على اكتساب أركون أهم منجزات الحداثة وبراعته في توظيفها والاستفادة منها في بلورة مشروعه النقدي المتعدّد الأبعاد. نود أن نشير أيضاً إلى مواكبته أبرز ما يصدر في الغرب حول الإسلام أو علوم الإنسان والمجتمع، وهو حريص جداً على أن يذكر أسماء الذين استفاد منهم متوقفاً في هوامشه عند تعداد لائحة بعناوين الكتب التي اطلّع عليها، حتى ولو أن هذه الكتب كانت قد صدرت حديثاً، نجده قد نهل منها وذكرها في مراجعه. هناك مثلاً في كتابه **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** الذي صدر عام ١٩٩٩ وأنجز مقدمته في آب/أغسطس ١٩٩٨، لائحة بأهم الكتب التي قرأها وعلّق عليها تتضمّن ستة كتب صدرت في العام نفسه أي ١٩٩٨[٢٢]. إن هذا الاهتمام الكبير بما يُنتج حديثاً فيه إشارة واضحة إلى حماسة أركون وشغفه بموضوع بحثه، وبرهان على عدم تمسّكه بفكرة واحدة، والتزامه بنسق واحد ونتيجة نهائية، إنه يعيد النظر باستمرار في ما توصّل إليه هو.

يرى كمال عبد اللطيف في سياق بحثه في «الاستراتيجية النقدية» لدى أركون أنه عندما يستعير المفاهيم والمناهج التي ينتهجها الغرب لا يقوم بذلك

---

(٢٠) كمال عبد اللطيف، **العرب والحداثة السياسية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ٩٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، الفصل الثاني، ص ٩١-٩٨.

بدافع الافتتان والانجذاب، إنما «يغامر باستدعاء هذه المفاهيم، أو هذه السلطات المعرفية المرجعية من زاوية رغبته في تدشين عهد جديد في التعامل مع الإسلام. إنه يستثمرها ليوسعها ويغنيها ويغني بواسطتها في الوقت نفسه حقل دراسة الإسلام والقول الإسلامي»(٢٣).

إن ما يهمّ أركون تحقيق النقد التاريخي للنصوص التأسيسية في الفكر الإسلامي كما حدث في المسيحية مثلاً. إنه يرفض أن يبقى الإسلام مستبعَداً عن حقل البحث والحفر والاستنطاق، لا يتمّ التعاطي معه إلا من زاوية المنهج الفلولوجي أو العلوم الإسلامية الكلاسيكية. لذلك حاول أن يبلور مشروعاً آخر أطلق عليه تسمية «الإسلاميات التطبيقية» رغبة منه في إدخال الإسلام ضمن اهتمامات العلوم والمناهج الحديثة من جهة، وفي تغيير النظرة الأحادية الضيّقة التي تفقر التراث أكثر مما تغنيه من جهة أخرى. من الضروري الإشارة هنا إلى أنه لا يهدف البتة إلى تدمير الدين إنما إلى استيعاب تعاليمه بشكل أفضل عن طريق نقد التراث الديني وتفكيكه. لا يقبل أن يكتفي بالنظرة السطحية والقوالب الجامدة لأنه يريد الغوص إلى الباطن ليكتشف ما يخفيه في العمق مستخدماً الأدوات النقدية الحديثة، علّه يصل في النهاية إلى إدخال التراث الإسلامي في التراث العالمي، محارباً في ذلك كل المحاولات التهميشية. هناك مسافة تفصل بين الإسلام والظاهرة الإسلامية من جهة، والتحوّل المعرفي الذي عرفه الفكر المعاصر من جهة أخرى. إن أركون يعمل على تأسيس مصالحة معرفية تجمع بين الإسلام ومنجزات الفلسفة وعلوم الإنسان لكي يؤسّس خطاباً جديداً بعيداً عن التكرار والتبجيل.

يرى كمال عبد اللطيف في هذا السياق «أن تنويع أساليب المقاربة، وتنويع الأدوات والمفاهيم التي تتيح إعادة إنتاج المعاني هي جوانب من مظاهر الاستراتيجية النقدية التي يمارسها أركون، وهي تبعد خطابه عن الحسم وتطبعه بكل إيجابيات الموقف الريْبي (. . .) حيث يتمّ الاعتراف بأن مجال البحث يتعلّق بأمر يهمّ الإنسان في الزمان، ونقصد بذلك فهم حدود ومحدودية الظاهرة الدينية»(٢٤).

---

(٢٣) كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤)، ص ١٠١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

أما الجابري فنجده في المقابل يقوم بخيارات منهجية مختلفة، إذ يستبعد الأنثروبولوجيا والنقد التاريخي لمصلحة النقد الإبستمولوجي. إنه يرى أن التجديد لا يأتي إلا من داخل التراث العربي الإسلامي ومن القرآن والسنّة، من هنا ضرورة التمرّس باللغة العربية. يشدّد على «أن النصوص الدينية الإسلامية هي نصوص عربية» لذلك فأن المركز الثقافي الديني «سيبقى عربياً»، وطالما أن التجديد طاول الأطراف فقط ـ أي البلدان الإسلامية غير العربية ـ فإن انعكاساته وامتداداته ليست فاعلة في «المركز»، أي في العالم العربي. لذلك يجب العمل على تجديد المركز لكي تستفيد الأطراف. يرى الجابري «أن اختلاف الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في العالم الإسلامي هو من العمق والاتساع بحيث تبدو معه الأوضاع الاجتماعية والثقافية في العالم العربي أكثر انسجاماً. وبالتالي فالعالم العربي هو المؤهل أكثر من غيره ليكون مركز إشعاع في مجال التجديد الديني»[(٢٥)].

يركّز إذاً على ضرورة تعلّم اللغة العربية والبحث في داخل التراث عن سبل التجديد. كما إنه لا يرى من ضرورة لتطبيق النقد التاريخي على النصوص الدينية الإسلامية كما حدث للنصوص الدينية اليهودية والمسيحية التي لم يكتبها مؤلّف واحد، في زمن واحد، لجمهور محدّد. لذلك جاء النقد الحديث لكي يظهر ضرورة اختلاف التفسير، وأهمية تنوّعه، ويصّر على عدم التقيّد بأي سلطة سوى سلطة العقل واتّباع المنهج العلمي. أما في ما يتعلّق بالقرآن فإن الوضع مغاير، إذ إنه بالنسبة إلى الجابري «لا نستطيع الشك في صحة النص الذي بين أيدينا اليوم. إنه نفس النص (المصحف) الذي جُمع ورتّب وأُقرّ كنص رسمي زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفّان»[(٢٦)].

لذلك لا يعتبر أن النقد التاريخي سوف يكشف شيئاً جديداً مغايراً لما هو معروف، في حال تطبيقه بشكل جدّي وموضوعي. إنه يستبعد أن تكون هناك اختلافات تطاول الجوهر بين النص الذي جُمع أيام عثمان، وبين القرآن كما تمّ تلقّيه زمن النبي، والدليل على ذلك مجمل النزاعات والحروب التي قامت بين المسلمين من دون أن يُتهم أحد بالمسّ بالنص القرآني. أما في ما يتعلّق بفهم

---

(٢٥) محمد عابد الجابري، «في قضايا الدين والفكر (حوار)،» **فكر ونقد**، السنة ١، العدد ٩ (أيار/مايو ١٩٩٨)، ص ١٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦.

هذا النص، أي بتأويله وتفسيره، فإن المجال مفتوح أمام كل من تمكّن من اللغة العربية واطّلع على تاريخ نزول القرآن. كذلك إن علاقة القرآن بالجماعة الإسلامية وبحياتها اليومية موضوع يقبل الدرس منذ فترة الوحي، مثل التمييز بين الآيات المكية والمدنية، وبين الناسخ والمنسوخ وربط ذلك بأسباب النزول وبالسيرة النبوية وبأساليب العرب في التغيير. إن هذه الأمور يمكن الاجتهاد فيها، وليس هناك ما يحول دون تطبيق «الأساليب الحديثة».

من هنا يعتبر الجابري أن نقد التراث يجب أن يطاول أنواع الفهم التي كان المسلمون قد أنتجوها وهي تتمحور حول دينهم وتاريخهم وثقافتهم. إنه يضيف قائلاً: «أما بناء فهم جديد للنصوص الدينية، فهذا ليس من مهمتي، فلست مصلحاً دينياً ولا صاحب دعوة، ولا لدي رغبة في إنشاء «علم كلام» جديد. إن اتجاهي ومجال تحرّكي هو «نقد العقل» نقداً إبستمولوجياً. وبطبيعة الحال فهذا لا يقوم مقام أنواع النقد الأخرى ولا يلغيها، وإنما لكل مجاله واتجاه اهتمامه»[٢٧].

يحصر الجابري اهتمامه بالتراث العربي الإسلامي ويحدّد منهجه بالالتزام بالنقد الإبستمولوجي من أجل نقد العقل العربي، رافضاً التعاطي مع النص الديني من وجهة نقدية لأنه يأبى تأدية دور المصلح الديني، كما إنه يرى نفسه بعيداً عن مجال تأسيس «علم كلام» يتوافق مع الحياة المعاصرة. إن هذه الخيارات المنهجية، كما هو واضح تجعله يتخّذ توجّهاً مختلفاً عن توجّه أركون وهدفاً مغايراً لهدفه. فالتجديد بالنسبة إلى أركون يجب أن ينطلق من إخضاع الفكر الديني للنقد التاريخي وللتحليل المبني على ركائز ومكتسبات علوم الإنسان والمجتمع والألسنيات الحديثة.

يعلّق يحيى محمد على المسار المنهجي الذي اتبعه الجابري فيرى أن أهم ما يميّز مشروعه النقدي «هو الطرح المنهجي لدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي. لكن استراتيجية البحث الذي اعتمده: اتصفت بأنها تترصّد هذا الفكر كـ «موضوع في ذاته» بغض النظر عن اعتبارات مهمة تتعلّق بكون هذا الفكر ليس منفصلاً عن فهمه للخطاب أو الشريعة»[٢٨].

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٨) يحيى محمد، **نقد العقل العربي في الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧)، ص ٩.

لم يشأ الجابري إذاً التطرّق إلى مسألة فهم الخطاب الديني وتأويله على الرغم من أثر هذا الفكر الفاعل في عملية إنتاج التراث العربي الإسلامي الذي انشغل به إلى حدّ كبير، وبحث فيه عن سند كلّي يعثر على ما يمكن أن يقوده نحو النهوض والتجديد. يرى يحيى محمد أن الجابري بحث في التراث وحاول الانطلاق من اللحظة المغربية التي أهملت، إذ وجد فيها خطوة رئيسة في اتجاه المعقولية والعقلانية، «فالتغيير والتجديد لا يأتي عنده بأكثر من إحياء هذا التراث المهمل والانتظام به مثلما حصل في الغرب»(٢٩).

إن نظرة الجابري إلى التراث لم تكن محايدة مجرّدة من أي هاجس أيديولوجي، حتى عندما قرّر الالتزام بالتحليل الإبستمولوجي لم يرم جانباً ما كان يحرّكه في الداخل من هموم أيديولوجية. إنه يؤكّد في سياق ردّه على بعض محاوريه «أنه لا نستطيع أن ننظر إلى موضوعنا «التراث»، نظرة «محايدة» لا مبالية، فالهاجس الأيديولوجي حاضر فينا دوماً عندما نكون إزاء موضوع من موضوعات التراث (. . .).

إننا لا نمارس نقداً حيادياً بل نمارس نوعاً من النقد الذاتي بمعنى إننا ندرس التراث من أجل أن نوظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية وليس فقط من أجل أن نفهم موضوعاً من الموضوعات»(٣٠).

يبدو واضحاً في هذا التصريح أن الهمّ الأيديولوجي أدّى دوراً برزاً في بلورة مشروع الجابري النقدي، وفي تحديد أهدافه. من هنا يمكن أن نفهم هذا الإعجاب الفائق بعقلانية ابن رشد، وهذه العودة المتكرّرة إلى ما كان قد أنتجه في مجال الفلسفة أو العقيدة أو السياسة. جعل الجابري ابن رشد أصلاً أنموذجاً يقيس عليه ويعود إليه باستمرار، إن هذا الخيار، كما نراه، ليس معرفياً محضاً إنما تشوبه الكثير من الهواجس الأيديولوجية التي دفعته في بعض الأحيان إلى تضخيم صورة ابن رشد والمبالغة في اعتباره أنموذجاً يُحتذى في أكثر من مجال. قد يكون ذلك لأنه وجد في ما كتبه هذا الفيلسوف تجربة متقدّمة في ممارسة العقلانية من داخل التراث، وقد يكون بسبب أصله المغربي وانتمائه إلى مدرسة الأندلس، والأرجح أن يكون الاثنان معاً.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣٠) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات. . . ومناقشات**، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

إن الهاجس الأيديولوجي كما ظهر عند الجابري سواء في أبحاثه أم في تصريحاته. لا يبدو جلياً إلى هذا الحد في مؤلفات محمد أركون، هذا لا يعني انتفاء وجوده.

إن أركون يعمل علناً أو ضمناً على نقد العقل الإسلامي من أجل أن يُسهم في إنتاج عقل يفهم الدين داخل التاريخ. اجتهد في تفكيك الخطابات الدينية لكي يميّز بين ما ينتمي إلى المخيال الديني والاجتماعي وما ينتمي إلى العقل. نجده يعتمد التكرار في أكثر من موضع، إن في ذلك سياسة يتّبعها عادة المربّون لكي يوصلوا الأفكار صحيحة إلى طلاّبهم، ويقنعوهم بها، ويشجّعوهم بالتالي على القيام بفعل التفكّر والنقد. عندما انتقد العقل الإسلامي لم يظهر فقط مكامن الضعف فيه أو لم يكتفِ بإبراز الناحية السلبية، إنما سلّط الضوء على ما أنتجه هذا العقل في المرحلة الكلاسيكية التي وصفها بالذهبية، كما لفت إلى حضور العقلانية والإنسية في القرن الرابع الهجري، وأشار إلى بعض الممارسات التي تكشف شيئاً من وجه العلمنة في تاريخ الممارسة السياسية في الإسلام. كذلك عندما انتقد عقل الأنوار الذي أنتج الحداثة لم يكن بدافع الهدم والنفي إنما حاول أن يبرز أهمية العقلانية ودورها في تحرير الفكر من دون أن يغفل عن التذكير بعدم التقوقع داخل سجن العقل الموضوعي، وبضرورة الالتفات إلى الثقافة الشفهية وإلى كل ما له علاقة ببنية الخيال والقصص والرمز ومختلف العلامات التي يعبّر الإنسان من خلالها عن مكنوناته، هذا بالإضافة إلى تركيزه على ضرورة أخذ العامل الديني بالاعتبار، ودرس أثره في المجتمع وأثر المجتمع فيه.

من هنا يمكن القول إن أركون لا يمارس النقد من أجل الاستبعاد أو الهدم أو إبراز ما هو سلبي فقط، وكأن هناك نظرة شمولية تسيّر أعماله فتمنعه من إطلاق التصنيفات بشكل عشوائي، وتهميش ما هو إيجابي في موضوع بحثه. وكأنّا به يترك مجالاً للتواصل بينه وبين الذين يرفعون شعار الأصولية والدفاع بحماسة عن الدين الحق من جهة، وبين الذين أنتجوا خطاب الحداثة وتوصّلوا في ما بعد إلى خرقه ونقده من جهة أخرى. لكن النتيجة جاءت مغايرة تماماً لأهداف أركون، فهو لا يملّ من التحدّث بمرارة عما أسماه «التواصل المستحيل».

إن الغرب لم يفهمه على حقيقته، فاتُّهم بالأصولية، وبالداعية المبشّر، ولا العلماء المسلمون غاصوا في عمق أبحاثه، فاعتبروه خارجاً عنهم، يعمل على الهدم وليس البناء، وأطلقوا الاتهامات في حقه جزافاً.

استنتاجات

نود أن نشير في ختام هذه المقارنة بين خصوصية منهج أركون النقدي ومنهج الجابري إلى أننا بعد أن بحثنا في ما أنتجه هذين المفكرين، وحاولنا التعمّق في خياراتهما المنهجية، فبدا لنا أن أركون عندما دخل حقل عمله لم يكن بين يديه مشروع محدّد مسبقاً، له تفاصيل واضحة المعالم. إن الكتابة عنده هي فعل غير منجز، لأن البحث هو الذي يوجّه الكتابة. لقد وجدناه يدرس المعرفة كما هي من دون أن يضع لها شروطاً تقيّدها أو تجعلها تظهر ما لا تتضمّنه. لذلك يمكن أن نصف دراساته بالمقاربات التي تفتح المجال دائماً لإعادة النظر والنقد، فهي غير مغلقة، إنها بحث عن مشروع يتبلور تباعاً.

أما الجابري فقد بدا لنا وكأنه يحمل مشروعاً نسقياً محدداً يهدف إلى قراءة العقل العربي. إنه يريد أن يصنّف المعرفة القديمة وفقاً لمنهج اعتبره أنه الأنسب. إننا نعتقد أن الجابري قام بإنجاز مشروعه النقدي لأنه أدرك منذ البداية أهمية ابن رشد والعقلانية التي بلورها، فجاء مشروعه لكي يشير إلى ما كان قد اكتشفه هو سابقاً. أراد أن يسلّط الضوء على قطب أساس في التراث العربي الإسلامي وجد فيه الحلّ للمعضلات المعاصرة التي يتخبّط فيها الفكر العربي اليوم. بمعنى آخر أنه شخّص المرض ووصف العلاج قبل المباشرة بالمعاينة الدقيقة أو البدء بالحوار مع المريض، هذا الحوار الذي كان بإمكانه أن يقوده ربما إلى حلّ آخر.

إن تقويم هذين المشروعين اللذين اتخذا النقد عنوناً عريضاً سوف نتوقف عنده في الفصل التالي، مشيرين إلى أهم الردود والتبريرات التي نتجت منهما.

الفصل الثامن

مشروع نقد العقل العربي الإسلامي لـدى أركــون والجابــري

يؤدّي بنا الكلام على المنهج إلى التوقّف حكماً عند نقد العقل العربي الإسلامي لدى أركون والجابري. إن المفكرَيْن عَمَدا الاشتغال في تفكيك العقل والغوص في تجلّياته كل من موقع خاص به. هنا برزت أهم الخطوات التي ميّزت المشروع الأركوني عن مشروع الجابري، كذلك هنا ظهرت الأهداف مغايرة والنتائج أيضاً.

نبدأ أولاً من نقطة الانطلاق التي عرفت الكثير من الانتقادات والردود وهي تحديد هوية العقل، أو ترسيم إطار العمل. لقد حصر الجابري اهتمامه بالعقل العربي معتبراً أن النقطة المركزية للعقل الإسلامي تكمن في ما أُنتج باللغة العربية، وأن النقد والتجديد يجب أن يطاولا المركز ومن ثم الأطراف. كما إنه لم يرَ نفسه ذاك اللاهوتي الذي يحمل مشروعاً إصلاحياً رافعاً لواء تجديد علم الكلام. إنه يفضّل الاشتغال بنصوص التراث التي لا علاقة مباشرة لها بالشريعة والعقيدة وبخاصة الوحي. تسلّح بأدوات التحليل الإبستمولوجي وحدّد إطار عمله بالمعرفة التي أنتجها العقل العربي. إنه لا يرى أن العالم العربي بإمكانه أن يتحمّل النقد اللاهوتي، لأن هناك حرمات يجب ألا تُنتهك، ومن الضروري احترامها لكي تتطور الأمور فيتطوّر معها الناس، ولا يتمّ القفز فوق التاريخ. وإذا كان لا بدّ من ممارسة النقد اللاهوتي فيجب القيام بذلك «من خلال القدماء يعني أن نستعيد (. . .) الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة، ونوظّف هذا الحوار في

قضايا عصرنا لإزالة بعض الضباب عن بعض القضايا وجعلها محل حوار»[1].

إن في هذا النص اعترافاً صريحاً بعدم الرغبة في خوض معارك النقد اللاهوتي مجاناً، وإذا كان لا بدّ منه فعلينا القيام به انطلاقاً من السلف أو من أنموذج سابق في التراث نقيس عليه. نجد هنا عودة واضحة إلى الماضي باعتباره سلطة تضمن حق النقد والتفكّر. يعتبر الجابري أيضاً أنه إذا كانت ممارسة النقد اللاهوتي أمراً ملحاً فإن بإمكان كل شخص أن يطبّقه في أعماقه متسلّحاً بالنظرة العلمية والروح النقدية. لذلك ليس من واجبه كمشتغل في الحقل المعرفي أن يخوض معترك النقد اللاهوتي.

أما لدى أركون فإننا نجد أن الوضع مغاير إلى حدّ بعيد. إنه لا يرى إمكانية الدخول في الحداثة ما لم تتمّ ممارسة النقد اللاهوتي. أو نقد العقل الديني الذي حكم بمفاهيمه ومبادئه ونظرته مختلف الإنتاج العقلي في التراث العربي الإسلامي. إن هذا العقل يشتغل ضمن إطار المعرفة الجاهزة، ويعمل على استنباط الحقيقة مرتكزاً على النص الديني، لذلك فهو عقل تابع. إنه لا يكترث بمشكلة أصل الوحي، كما إنه لا يهتمّ بمشروعية الانتقال من الوحي إلى المعرفة الصحيحة التامة.

يشير أركون إلى «صعوبة مصطلحية» تواجه الذين يهتمون بالمجال العربي الإسلامي فيحاول تسهيل الأمر عندما يحدّد أن «صفة عربي» تنطبق على تلك الإثنية التي كانت متمركزة في شبه الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام وانبثاق الظاهرة القرآنية (. . .). ثم حصلت الفتوحات (. . .) وساهمت في انتشار العرب خارج الجزيرة العربية. ولكنها ساهمت أيضاً وبشكل خاص في الرفع من شأن العربية لغة القرآن، لكي تصبح لغة حضارة كاملة»[2].

أما صفة إسلامي فهي تشير إلى «الإسلام كعقيدة، ومجموعة من المعتقدات، واللامعقتدات، والتعاليم، والقوانين المعيارية الأخلاقية ـ التشريعية التي تثبّت آفاق فكر ما وتنظّم سلوك المؤمنين»[3].

---

(١) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات . . . ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٦٠.

(٢) محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ٥١

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.

يرى الزواوي بغورة في تعليقه على مفهوم العقل الإسلامي عند أركون أنه مفهوم أوسع من العقل العربي، وبما أن هدفه يكمن في «الإمساك بالظاهرة الدينية» فإن أركون اختار العقل الإسلامي لأنه يفيده أكثر من العقل العربي في مهمّته هذه. وعندما يستخدم «العقل الإسلامي» فهو يقصد «العقل في التاريخ الإسلامي، أو تمظهرات العقل في التاريخ الإسلامي والأشكال المختلفة للعقلانية التي عرفتها هذه المجتمعات عبر تاريخها»[٤].

يتوقف علي حرب في سياق قراءته للمشروع الأركوني لكي ينتقد عملية تصنيف العقول. إنه يعتبر أن أركون كان قد انتقد العقل الإسلامي مستنداً إلى ما حقّقته «الكشوفات الأركيولوجية» في حقل الخطاب، كما إنه فضّل استخدام العقل الإسلامي بدلاً من العقل العربي لأنه كان يهدف إلى نقد الطريقة اللاهوتية التي اشتغل من خلالها هذا العقل انطلاقاً من معطيات الوحي. لكن أركون بالنسبة إليه «لا ينجو من المطب اللاهوتي في استعماله مصطلح العقل الإسلامي. إن هذا المصطلح ليس بداهة، بل هو تسمية تنطوي على تأليه للمسمّى بقدر ما تتحدّث عن وجود عقل إسلامي أحادي ثابت يتعالى على العلوم والأعلام وعلى اللغات والعصور (. . .).

(. . .) لا يوجد في النهاية عقل إسلامي أو شرقي أو غربي. هناك نصوص وخطابات أو قوى ومؤسسات أو أبنية وتشكيلات. بكلام آخر إن العقول هي افتراضات مجرّدة لا توجد إلا في الأذهان. أما في الأعيان فلا يوجد سوى خطابات لا تنفك تتوالد وتتكاثر»[٥].

كذلك يشير علي حرب إلى أن الجابري افترض في مشروعه نقد العقل العربي وجود بنية عقلية ماورائية تخصّ العقل العربي، وهي مسؤولة عن عملية اكتساب المعارف، وعن الإنتاج الثقافي في سائر المجالات. إنه يشدّد في نقده لعملية تصنيف العقول على أهمية النص فهو الحاضر بين يدي الباحث وليس العقل.

إن هذا الموقف النقدي الذي يبلوره علي حرب يُظهر أهمية المعرفة

---

(٤) الزواوي بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٧١.

(٥) علي حرب، **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١٢٩.

ويفضّلها على الهاجس الأيديولوجي الذي يمكن أن تخفيه عملية تصنيف العقول، لكنه لا يسهم في ترسيم حدود عمل الباحث ولا في حصر اهتماماته. إن ممارسة نقد العقل من أجل النقد والتنظير أمر مستبعد عند أركون والجابري، الاثنان وضعا أهدافاً عملية وغايات واضحة لمشروعيهما، فالتفكير في العقل لم يكن هاجساً لديهما، لذا لم يولياه الأهمية التي يستحقّها.

إننا لا نوافق علي حرب في اعتباره أن أركون والجابري قد اهتمّا بالعقل كمفهوم ماورائي فقط، وأهملا الاشتغال على النص وتفكيك الخطابات، والدليل على ذلك كل ما أنتجاه من تحليل للنصوص التراثية، على تنوّعها، وهما لا يزالان يعملان، كل من ناحيته في هذا الإطار.

نجد في هذا المجال تعليقاً حول مفهوم العقل الإسلامي عند محمد أركون قدّمه شربل داغر مشيراً إلى أن «أركون، بخلاف الكثرة الكاثرة من مؤرّخي ودارسي الفكر الإسلامي، لم يجعل «العقل الإسلامي» صيغاً فكرية، منها ما هو عقلاني وغير عقلاني، بل جعله أساساً ملكة نقدية «عقلاً عاقلاً» لكل ما أوتي من ثمار العقل: لا يقدّم تفسيره للتراث، ولا يختار حيّزه فيه، بل يخضعه لنقد العقل في شرطيْه، التاريخي والمعرفي، أي إننا لا نجد «مفكراً» بل ذاتاً مفكرة، تتفحّص ما تقول، وتُعمل الفكر فيه»[٦].

يمكن أن نلحظ هنا اختلاف المقاربات التي تناولت بالبحث النص الأركوني، وهذا خير دليل على غناه وتعدّد الآفاق التي ينزع إليها. إن في تعليق شربل داغر إشارة إلى الجابري من دون أن يسمّيه الذي ميّز بين ما هو عقلاني، وغير عقلاني، وتوضيحاً لمسار أركون النقدي وكيفية تعاطيه مع موضوع دراسته: العقل الإسلامي.

تجدر الإشارة هنا إلى التداخل العميق، بين ما هو عربي وما هو إسلامي في بنية العقل الذي هو موضوع نقد أركون والجابري. عندما اختار هذا الأخير الفصل بين عربي وإسلامي، مهتماً بالأوّل على حساب الثاني لم يحدّد تماماً ما يفصل بين البنية اللغوية والبنية المعيارية للعقل العربي الإسلامي. يرى يحيى محمد أن الجابري قد اهتمّ من خلال دراسته بإثبات «الطبيعة العربية

---

(٦) شربل داغر، «سيرة الأستاذ،» في: **الخروج على الحس المشترك ـ قراءات في مشروع أركون** ([البحرين]: مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة، ٢٠٠٢)، ص ٢٦.

للعقل الذي تشكّل ولا زال يمارس دوره من خلال بنيته اللغوية»[٧].

ويشدّد من ناحية أخرى على انجازٍ مهمّ توصّل إليه الجابري من خلال مشروعه النقدي يكمن في جعله البيان، كفرع من فروع اللغة والأدب، «أساساً منهجياً للاستدلال»، لا تنحصر مهامه في إطار اللغة وحدها، إنما تمتدّ إلى مختلف العلوم العربية والإسلامية كالفقه مثلاً والكلام. من هنا يمكن أن نفهم واحداً من الأسباب التي دفعت الجابري إلى الاهتمام بالعقل العربي، بالإضافة إلى أسباب أخرى كان قد ذكرها، أبرزها دور اللغة العربية في بناء أسس المعرفة وآلياتها، وكونه أبعد عن مجال تحرّكه العقلَ الدينيَّ، وأنه غير متمكّن من اللغات التي استخدمها المسلمون وفكّروا فيها، بالإضافة إلى أنه بعيد كل البعد عن تأدية دور اللاهوتي المنشغل بإحياء علم الكلام.

يشير الجابري مبرّراً اختياره نقد العقل العربي وليس الإسلامي بأن من حقّه أن يحدّد الزاوية التي من خلالها سوف يبحث في الثقافة العربية الإسلامية. إنه يقوم بخيار استراتيجي وليس تكتيكي كما قد يخيّل إلى البعض. يريد ممارسة النقد الإبستمولوجي على أدوات المعرفة وآلياتها وليس النقد اللاهوتي، لذلك كان من الضروري أخذ اللغة العربية بالاعتبار لأنها مكوّن فاعل ورئيس للثقافة العربية الإسلامية. إنه تعاطى مع اللغة العربية كأداة معرفة تحمل تصوّراً للعالم خاصاً بها، مستبعداً بذلك التصوّر الذي تحمله للعقيدة. ويؤكّد في هذا المجال أنه إذا شُطب من مشروعه النقدي كل ما يتعلّق باللغة العربية ومسائلها وعالمها وأشكال حضورها لن يبقى لديه شيء يذكر. أما بالنسبة إلى مشروع محمد أركون النقدي فإن الوضع مختلف من منظور الجابري، إذ إنه يعتقد بإمكان الاستغناء عن اللغة العربية وعالمها في أبحاث أركون من دون أن يُمسّ مشروعه لأنه سيبقى قائماً وسليماً، الأمر الذي يدلّ إلى اختلاف الخيارين الاستراتيجيين لديهما. يشير الجابري في هذا السياق إلى أن أركون «يمارس هو الآخر نوعاً من النقد الإبستيولوجي، ولكنه أوسع نطاقاً. وفوق ذلك مؤطر تأطيراً «لاهوتياً» إذا جاز التعبير، بمعنى أن هاجس «النقد اللاهوتي» حاضر عنده وبوعي. ولذلك فالزميل أركون محق تماماً في اختيار عبارة «نقد العقل الإسلامي»، كعنوان لأبحاثه ودراساته»[٨].

---

(٧) يحيى محمد، **نقد العقل العربي في الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧)، ص ٤٤.

(٨) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٢١.

يضيف الجابري مميّزاً بين خياره الاستراتيجي وخيار أركون فيشير إلى أهمية الموقع الذي تحتلّه في مشروعه مفاهيم مثل اللفظ والمعنى، والأصل والفرع. أما المفاهيم المهمّة عند أركون فهي مثلاً الأرثوذكسية والرمز والخيال، ما يدلّ إلى اختلاف الموقع حيث ينطلق كل واحد منها لمقاربة موضوع محدّد ألا وهو الثقافة العربية الإسلامية. إن الجابري يعي تماماً أن ما هو حاضر عند أركون غائب عنده ويمكن أن يكون العكس صحيحاً كذلك، ما يغني موضوع الدراسة في حقل التراث.

يعتبر يحيى محمد من جانبه، وفي صدد تحليله مشروع الجابري النقدي أن الدواعي التي أدّت إلى «إضفاء وسام العروبة» على مشروعه والتي ذكرها، ليست هي المهمة، إنما الأهم هو ما أخفاه وسكت عنه، ويقصد به هنا «الدافع الأيديولوجي». إذ بات من الواضح أن الهدف الأساس لمشروع الجابري ينحصر في تحقيق النهضة التي تريد أن تجد لها أصلاً في أنموذج يصلح للانطلاق، وهو ليس بغريب على تاريخ التجربة العربية. وبما أن الجابري كان قد لحظ أن البيان كنظام لا يصلح لهذا الغرض، إنما البرهان الذي يرتكز على العقلانية الأرسطية هو الأجدر بهذه المهمة «لذا فمن غير المعقول أن يكون المشروع يهدف إلى نهضة عربية من خلال عقل غير عربي، في الوقت الذي يطرد النموذج البياني العربي الأصيل. وعليه كان من الضروري أن يجعل من النموذج اليوناني عربياً حتى يتّسق مع برنامج النهضة ذاتها في الوقت الذي يحقق من خلاله إيصال تاريخنا بالتاريخ الثقافي العالمي»[٩].

يريد يحيى محمد أن يلفت إلى أن النهضة كما تصوّرها الجابري في إعادة بناء الذات العربية، وتدشين عصر تدوين جديد يعيد الاعتبار إلى النظام البرهاني، لا يمكن أن تتحقق في الأمة العربية إذا ما تمّ إثبات أن النظام البرهاني الذي يجب اعتماده كأنموذج سليم وصالح هو بالفعل أنموذج عربي يدخل في بنية العقل العربي موضوع النقد والتجديد. ويختم تعليقه على عملية إضفاء خاصية العروبة على العقل في مشروع الجابري النقدي مشيراً إلى عدم نجاح هذه العملية لسببين:

الأول: إن جعل العقل العربي يضمّ ثلاثة نماذج متناقضة متصارعة في ما

---

(٩) محمد، المصدر نفسه، ص ٦٣.

بينها وهي البيان والعرفان والبرهان، أمر يؤدّي إلى أن يفني هذا العقل ذاته. أضف إلى ذلك أن أنموذجين منهما أجنبيان لا يتمتعان بطابع قومي، فالعرفان جذوره ممتدة في الفكر الهرمسي والفارسي، والبرهان يوناني الأصل.

أما السبب **الثاني** فإن القرائن المستمدّة من البيئة الصحراوية والتي أوردها الجابري من أجل إضفاء الخصوصية على العقل العربي ليست كافية من أجل قبول نظرية تكوين وبناء هذا العقل كما سبق أن بلورها. إن القرائن التي استمدّها من بيئة الأعرابي وأضفاها على العقل العربي هي: الانفصال والتجويز والمقاربة، لقد وجدها مترسّخة في أعماق العقل الباطني لدى عرب الجاهلية، لكنها حاضرة في الوقت عينه في أي بيئة أخرى مهما كانت متماسكة. ثم إن الجابري قد أغفل أنه إلى جانب الانفصال الذي تولّده رمال الصحراء والنباتات المتفرقة والنجوم المتناثرة هناك تلاحم وتماسك عميقان، أثرهما أقوى من الانفصال البيئي في المجتمع البدوي المبني على العصبية القبلية. من هنا يخلص يحيى محمد إلى التشديد، بعد أن جال مطوّلاً في مشروع الجابري، على أن «تاريخنا وتراثنا الفكري لا يصحّ قراءتهما بالطريقة التي يهيمن عليها العامل البراني»[١٠].

إن اطلاعنا على العديد من الدراسات والمقالات التي نُشرت حول مشروع نقد العقل العربي الإسلامي عند أركون ونقد العقل العربي عند الجابري سمح لنا أن نلحظ آراء نقدية مختلفة طاولت الصفتين العربي والإسلامي، لكن في نهاية المطاف إن كلاًّ من مفكرَيْنا قام بتبرير خياره، وترسيم حدود عمله، وإبراز الأدوات التي اشتغل بها، وليس من الضروري أن يقنع هذا التبرير جميع الباحثين، نظراً إلى سعة مواضيع الأبحاث في هذا المضمار. كما إن التخلّي عن هاتين الصفتين من أجل التفرّغ لنقد العقل المحض أمرٌ لم يشأ أي منهما القيام به. يبقى أن نشير هنا إلى أن مسألة العربي فقط أو العربي الإسلامي هي موضع انفصال واتصال بين أركون والجابري. صحيح أن هذا الأخير رفض البحث في العقيدة وتطبيق النقد اللاهوتي، لكنه لم يكن بعيداً في مشروعه عن الدور الذي قامت به العقيدة في بلورة العقل السياسي العربي، والعقل الأخلاقي العربي. كذلك نجده يتطرّق في كتابه **التراث والحداثة** إلى تفكيك النص القرآني الذي يحلّل نصيب البنت من الإرث[١١].

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١١) لمزيد من التفاصيل، انظر: الجابري، المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٦.

لم ينهمّ الجابري بالظاهرة الدينية، ولا بتجليات الوحي، ولا بالدور الذي قام به الرمز والخيال والعجيب المدهش في النص الديني كما فعل أركون، لكنه في المقابل كان يشتغل على نصوص تراثية تدخل في صلب ما أنتجه العقل الإسلامي الذي أضفى عليها طابعاً خاصاً. كذلك نجد أن أركون قد اهتمّ بالعقل الديني الإسلامي وتطرّق في بحثه إلى النص القرآني مباشرة، متبّعاً المنهج الألسني والسيميائي وموظّفاً مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، فميّز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية لكي يشير إلى الفرق بين ظهور الوحي وكيفية تجسيده في المجتمعات الإسلامية. لكنه في النهاية توقّف في مقارباته النقدية عند النصوص التي أنتجها التراث العربي الإسلامي أكثر من تلك التي أنتجها التراث التركي أو الإيراني أو الأندونيسي من دون أن يهمّشها، إذ يخصّها ببعض الاهتمام. بتعبير آخر، إن ما أنتجه العقل العربي كان حاضراً بقوة في أبحاث أركون، لكنه لم يشأ أن يحصر اهتمامه في هذا العقل وحده، لأنه لا يمثّل بمفرده التجربة الدينية الإسلامية، فكانت له التفاتات قليلة تتناول الإسلام في تركيا وإيران وأندونيسيا. كذلك أعطى أهمية للجماعات المهمّشة للتراث الشفهي الذي لم يكن عربياً محضاً، وأبرزَ الدور الذي قام به في إنتاج نمط آخر من التصوّر، يصفه البعض باللاعقل.

نود أن نشير في هذا السياق إلى أن أركون لم يشأ التمييز في دراسته كتابات العهد الكلاسيكي التراثي بين الأصول الإتنية لكتّابها ولغاتهم غير العربية. بينما نجد أن الجابري قد عمل على الفصل بين الفارسي والعربي، كما بين المشرقي العربي والمغربي العربي. إنه يرى في هذه التقسيمات الإتنولوجية أسساً لتمايزات فكرية وعقيدية. لقد جعل العرب أفضل من الفرس الذين هم أصل معظم «التلوّث» أو «التشويه» اللذين أصابا الفكر العربي. وما علينا إلا مراجعة النقد الذي وجّهه لـ «الأيديولوجيا السلطانية» التي سوّقها ابن المقفع في مجال العقل السياسي العربي، أو لمبدأ «أخلاق الطاعة» الذي كان له دور في تأسيس نظام القيم في العقل الأخلاقي العربي. لقد جعل من المشارقة عرفانيين، ومن المغاربة برهانيين، الأمر الذي يوحي لنا وكأن فكره يرتكز على أساس قومي ـ إتني، نواته الصافية المغرب، وحلقته الوسطى المنطقة العربية، وحلقته الأوسع العالم الفارسي.

يمكن القول إذاً إن الفصل التام أو الوصل التام بين مشروع نقد العقل بصفتيه العربي والإسلامي أمر بعيد عن واقع مشروع أركون كما عن مشروع

الجابري. هناك ما يقرّب بينهما وما يميّز بينهما أيضاً، وهذا ما نحاول أن نبرزه في سياق هذا الفصل الذي خصّصناه للمقارنة بينهما، حتى ولو أن صاحبي هذين المشروعين يقرّان بتحقيق نوع من الفصل بينهما.

إن أبرز ما يفصل مشروع أركون عن مشروع الجابري هو التصنيف الثلاثي للعقل العربي الذي توقف عنده هذا الأخير. إن الحفر الأركيولوجي الذي مارسه الجابري أظهر ثلاثة نماذج يتميّز الواحد عن الآخر انطلاقاً من الآليات المتبّعة في اكتساب المعرفة. إن تعاطيه مع موضوع بحثه من زاوية الإبستمولوجيا حتّم عليه أن يتحدّث عن النظام البياني الذي يستند إلى الدلالة اللغوية والقياس غير البرهاني، وعن النظام العرفاني الذي هو تعبير عن كشف الحقيقة انطلاقاً من روابط لاعقلانية، والنظام البرهاني القائم على القياس الأرسطي الذي يفيد اليقين.

يرى يحيى محمد أن هذا التصنيف لما عرفه التراث من علوم يُعتبر جديداً، لذلك فهو يُعتبر بمثابة «ثورة منهجية كبيرة» جديرة بالتقدير. لقد أعاد الجابري ترتيب العلاقات بين العلوم على نحوٍ مغاير يخترق الاختلافات الخارجية نحو البنية الداخلية التي تكشف آليات المعرفة ومفاهيمها والوسائل التي تعتمدها. فالعلوم كانت تصنّف بين نقلية وعقلية، أو دينية ولغوية، أو علوم عربية أصيلة وعلوم دخيلة. «أقام الجابري تصنيفه اعتماداً على البنية الجوانية فانتهى إلى وجود ثلاثة نظم معرفية متكاملة»[١٢]. لكن يحيى محمد يلحظ في ما بعد أن هناك خللاً في هذا التصنيف يعود إلى التضاد الذي «افتعله» الجابري بين الأنظمة، إذ إنه برهن عن صراع بين البيان والبرهان، وبين البيان والعرفان، وبين البرهان والعرفان، وهو بعيد عن أرض واقع الفكر العربي.

اعتبر الجابري في أبحاثه أن كل أنموذج معرفي قد شكّل نظاماً معرفياً يتفرّد بمنهجه وجهازه المفاهيمي والرؤية التي يبلورها حول الإنسان والعالم، لكن هذا الفصل بين الأنظمة عرّض وحدة العقل العربي للخلل. ويشير جورج طرابيشي منتقداً هذا التقسيم والضرب لوحدة العقل العربي إلى أن «طريقة الحفر الإبستمولوجية ما وجدت أصلاً إلا لكي تلغي التراتبيات (. . .) في مضمار

---

(١٢) محمد، المصدر نفسه، ص ٨١.

نظرية المعرفة»، كما إنه يرى أن هذه النماذج الثلاثة «ليست أنظمة معرفية قائمة بنفسها، بل هي، بالنسبة إلى العقل العربي الإسلامي على الأقل، آناء من نظام إبستمي واحد، آناء متعاضدة في الغالب أكثر منها متعارضة»[١٣]. كذلك ينتقد طرابيشي التصوّر التراتبي للأنظمة الثلاثة لدى الجابري الذي يرى في عملية الانتقال من البيان إلى العرفان «هبوطاً إبستمولوجياً»، أما الانتقال من البيان إلى البرهان فهو بمثابة «ارتقاء إبستمولوجي».

يتناول طه عبد الرحمن مسألة التقسيم الثلاثي الذي اعتمده الجابري في تحليله بنية العقل العربي لكي يشير إلى «فساد» ذلك بسبب ازدواجية المعايير. كما إنه يعارض النظرة التجزيئية في التعاطي مع التراث التي تبلورت لدى مفكرنا، وينتقد أيضاً مبدأ المفاضلة بين أجزاء التراث، ليؤكّد في المقابل أهمية النظرة التكاملية التي ترتكز على الجمع بين أجزاء هذا التراث وليس العكس.

لم يوافق طه عبد الرحمن الجابري إذاً في التقسيم الذي اعتمده وهو يقترح تقسيمات ثلاثة أخرى، إما انطلاقاً من المضمون، وإما من الصيغة اللفظية، وإما في الصورة الدلالية قائلاً: «لو أن الجابري اعتمد معياراً موحّداً، لكان له الخيار في تقسيمات متعدّدة، كل تقسيم منها يقوم به معيار معيّن، كالتقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والعرفان مثلاً)، أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والإشارة مثلاً)، أو التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاجّ)، وهو أقرب التقسيمات إلى العمل بمعيار العقلانية المجرّدة التي ظلّ الجابري يناضل من أجلها، فيكون «البرهان» هو نظام الآلية الاستنباطية و«الحجاج» هو نظام الآلية القياسية و«التحاجّ» هو نظام الآلية التناقضية»[١٤].

لم نجد في المقابل عند أركون تقسيماً لأنظمة العقل أو تفضيلاً في ما

(١٣) جورج طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي**، ٤ ج (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦ ـ ٢٠٠٤)، ج ٣: **وحدة العقل العربي الإسلامي** (٢٠٠٢)، ص ٤٠٤.

(١٤) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ص ٥٥. نود أن نشير في هذا الهامش إلى أن عبد الرحمن كان قد توقّف في كتابه هذا عند مشروع الجابري في نقد العقل العربي منتقداً الكثير من محطاته. وهو عندما يقترح استخدام «التحاج» بدلاً من «العرفان» فهو يعني به «كل استدلال تخرج أوصافه عن الأوصاف البرهانية والحجاجية التقليدية، كالقول باجتماع النقيضين، والوجود في المكانين، (. . .)». انظر: المصدر المذكور، ص ٥٤ وما يليها.

بينها. لم يهتمّ بناحية على حساب أخرى، لكنه حاول أن يخضع العقل الإسلامي بمجمله لمشروعه النقدي من دون أن يهدف إلى إضعاف هذا العقل إنما إلى إخراجه من السياج الذي انغلق داخله، بالإضافة إلى أن أركون لم يعطِ الأولوية للهاجس الإبستولوجي في عمله. إن اعتماده على شبكة من المناهج أسهم في تنوّع المقاربات التي قام بها، فلم يحصر اهتمامه بالمعرفة وبآلية اكتسابها فقط على حساب ما هُمّش واعتُبر غير ذي شأن. بصياغة أخرى، لم ينشغل أركون بالمفكر فيه وحسب. إنما حاول البحث في ما لم يتم التفكير فيه، أو كان مستحيلاً على التفكير في حقبة محدّدة.

إن تقسيم الجابري نُظُم العقل العربي من أجل الكشف عن بنيته يبرز الهمّ الإبستمولوجي لديه وتأثره بمفهوم الـ (Epistémé) الذي بلوره ميشيل فوكو. كان الجابري قد حدّد هذا المفهوم على أنه «النظام المعرفي في ثقافة ما»، وهو الذي يعطي المعرفة في فترة تاريخية ما «بنيتها اللاشعورية»[١٥]. ثم أشار في سياق تحليله لبنية العقل العربي إلى أنه تعامل مع كلّ من النظم المعرفية الثلاثة «بوصفه نظاماً يؤسس حقلاً معرفياً مستقلاً بنفسه داخل الثقافة العربية الإسلامية»، من دون أن يتوقف عند «تبادل التأثير، فعلاً وانفعالاً، سلباً أو إيجاباً»[١٦]. يبرز هنا الفرق بين توظيف الجابري للإبستمه وبين مفهوم فوكو له. يلحظ الزواوي بغورة في سياق مقارنته بين فوكو والجابري «أن الفرق كبير بين مفهوم فوكو للإبستمه وتوظيف الجابري له كنظام للفكر أو بنية لاشعورية معزولة. إن الإبستمه عند فوكو تدرس العلاقات على مستوى التزامن أو ضمن حقبة تاريخية»[١٧]. لقد اكتفى بدراسة العلاقات داخل البنية الواحدة، كما سبق أن أشار إلى ذلك.

هناك أيضاً ما يميّز الإبستمه لدى المفكرَين وهو أن فوكو ربط بين هذا المفهوم ودراسة كل ما تتضمّنه مجموع الخطابات المتراكمة عبر التاريخ من دون أن يستبعد اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه. أما الجابري فقد اهتمّ بالنصوص

---

(١٥) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٧.

(١٦) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٤٨٥.

(١٧) بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي**، ص ٥٤.

التي أنتجتها الثقافة العالمة، «وفي بعض صورها فقط»، إذ إنه لم يتوقف عند اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه «على الرغم من أن هدفه هو الكشف عن النظم والمبادئ التي تتحكّم في الثقافة العربية وهذا أمر فيه بعض التناقض، إذ كيف يمكن دراسة العقل العربي وإقصاء بعض منتجاته، (. . .) وكيف يمكن أن يقوم العقل بدور النقد، وهو عقل اصطفائي انتقائي تصنيفي»[١٨].

يشير الجابري مبرّراً عزله كل نظام على حِدى، إلى أن في ذلك خطوة منهجية تسهّل عمله في إبراز خصوصية كل نظام والتوقف «عند اللحظة التي استكمل فيها نموّه الذاتي»، لذلك لم يعمل على كشف الاتصال أو الاحتكاك بين النظم الثلاثة، لقد أراد أن يتعرّف إلى كل نظام بمفرده من الداخل.

كذلك يؤكّد الجابري أن خياره واضح منذ البداية، إنه يريد أن يهتمّ بالتراث الفكري المكتوب لأنه ليس عالم أنثروبولوجيا، فالثقافة الشعبية تقع خارج نطاق عمله، إن ما يهمّه هو الجانب المدوّن في الحضارة العربية الإسلامية لكي يدرسه بنظرة علمية وموضوعية. كما إن التراث الشفهي بالنسبة إليه لا ينتمي إلى عالم المعقول لأنه ليست هناك كتابة ولا وثائق مثبتة تعبّر عنه، لذلك نجده يستبعد هذه الناحية عن الدائرة النقدية التي رسمها إطاراً لعمله. صحيح أن الجابري قرأ فوكو وتأثّر به لكنه أخذ منه ما يناسب الموضوع الذي يبحث فيه، والموقع الذي انطلق منه لمباشرة مشروعه النقدي.

أما لدى أركون فنجد أن العقل الإسلامي غير مؤطر في مجال محدّد ونهائي، لأنه يشمل المخيال الاجتماعي والتاريخي، وتجلّيات الخيال الرمزي، ما يوسّع دائرة العقل الإسلامي لكي تشمل مختلف مظاهر الفكر. إن للتعبير الشفوي في الإسلام أهمية بالنسبة إليه، وكذلك المُعاش غير المكتوب، والفنون، والطقوس، وبنى القرابة وغيرها. يشدّد أركون على الخلط بين الأسطوري والتاريخي في الإبستمه الإسلامي، لذلك لم يعمد إلى تقسيم العقل إلى أنظمة وبنى مستقلّة. فهو يعتبر أن العقل واللاعقل «وجهان مترابطان، وفي توتّر تربوي في كل فعل معرفي يقوده الفكر»[١٩]. إنه يرى أن المخيال عبارة عن ملكة معرفية، وهو عندما يستخدم هذا المصطلح لا يهدف إلى تفريغ

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٩) محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ترجمة صيّاح الجهيّم (بيروت: دار عطية، ١٩٩٦)، ص ٢٤٢.

أنموذج العقلانية الذي ينتجه التراث الديني من مضمونه العقلاني، بل يبغي أن يُدخل مقولة أنثروبولوجية تسهم في تفسير عملية تصوّر الوقائع. ويشير إلى أن هذه العملية قد نُقلت من مجال التحليل العقلاني إلى الإطار الخيالي للتصوّرات العقلية والتعلّق العاطفي. «إن المخيال يساهم في هذه الفعالية بصفته وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة، وقيماً لا تناقش، تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها»[٢٠].

لقد فصل الجابري بين العقلانية واللاعقلانية معلناً انحيازه إلى العقلانية، بينما لم يتبع أركون هذا المنهج، إذ رأى فيهما تجليّين للفكر، ولا يجوز بالتالي نقد العقل انطلاقاً من مكتسبات الحداثة من دون التطرّق إليهما معاً. إن مقاربة الجابري النقدية تميل إلى مناقشة العقل من خلال إشكالية عصر الأنوار، حيث كانت السيطرة للنظرة العقلانية والموضوعية التي همّشت الخيال والرمز والأسطورة والثقافة الشعبية والتراث الشفهي. . . إلخ. نجد أنه مدرساني لا ينشغل إلا بفكر الخاصة، أما أركون فهو يتوقف بدوره عند فكر الخاصة، لكنه يدعو أيضاً إلى ضرورة درس الاعتقادات لدى العامة من دون أن يقوم بذلك.

يدعو أركون إلى البحث في الثقافة الشعبية، ولكن لهذا الأمر نتائج قد تكون سلبية كالخروج، مثلاً، من الفكر والفلسفة إلى نظام الاعتقادات الذي يشمل فكر الفيلسوف المختص، مثل معتقدات رجل من العوام.

كذلك في ما يتعلّق بتقسيم العقل العربي إلى ثلاثة أنظمة عند الجابري، وبتعاطيه مع كل نظام على حِدى، نجد أن أركون يتحدّث عن «العقول المتنافسة» في الفكر الإسلامي، لكنه لم يلجأ إلى تقسيم بُنى العقل. إنه يرى أن هناك عقل الصوفية، وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعيلية. . . إلخ. كلها عقول تنافست في ما بينها، لكنها خضعت في الوقت عينه لإبستمه واحد. من هنا يتحدّث عن عقل إسلامي تشكّل من عقول مختلفة ضمن إطار نظام معرفي واحد، يدخل في الخيال والذاكرة. إن هذا العقل يخضع لمعطى الوحي ويحترم السيادة العليا الإلهية مقدّماً لها الطاعة، ومبلوراً تصوّراً خاصاً بالعالم. إذاً على

---

(٢٠) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٢٩.

الرغم من تعدّد العقول المتصارعة، واختلاف المسلّمات التي تنطلق منها، إنها تتضمّن عناصر مشتركة مهمة تسمح بالتكلّم على عقل إسلامي يخترقها كلها ويشملها في أن معاً.

يشير الزواوي بغورة في هذا السياق إلى أن التحديدات المعرفية التي أعطاها أركون للعقل الإسلامي انطلاقاً من الفضاء العقلي الذي ساد في القرون الوسطى «تجعل من العقل معطى تاريخياً، أو تمكّن من الدراسة التاريخي للعقل، وهو ما يربطه بشكل مباشر بفوكو، وبخاصة عندما يتحدّث عن أشكال العقلانية أو أنماط العقلانية، ويعتبر نفسه مؤرخاً قبل أن يكون فيلسوفاً»[٢١].

أما الجابري الذي ميّز بين ما هو عقلاني من أجل المحافظة عليه وما هو لاعقلاني من أجل التخلّي عند فلقد اختلف عن ميشيل فوكو الذي لم يتساءل «عن معنى العقل، وإنما درس مختلف أشكال العقلانية»[٢٢]، رافضاً التمييز الوضعي بين العقلاني واللاعقلاني، وممتنعاً عن محاكمة العقل.

نود أن نشير هنا إلى أمر مهم يظهر اختلاف نظرة الجابري عن نظرة أركون للتراث وهو موقف كل منهما من الفكر الصوفي، ما دمنا نحلّل ثنائية العقل واللاعقل. إن العقلانية اليونانية كما بلورها أرسطو هي محط تقدير وإعجاب لدى الجابري، لذلك نجده يرفض كل مصدر آخر للمعرفة يقع خارج الحس والعقل، وينتقد كل من يدّعي عجز العقل البشري عن تحصيل أي معرفة عن الله من خلال تدبر الكون، الأمر الذي يؤدّي إلى الإقرار بأن معرفة الإنسان بالكون يجب أن تؤسّس على اتصال هذا الإنسان المباشر بالحقيقة الإلهية. هذا المنهج المعرفي يرفضه الجابري بقوة ويطلق عليه تسمية «العقل المستقيل» لأنه يهمّش دور العقل ويرتكز على الاتصال المباشر بالحقيقة العليا أو «المعرفة اللدنية».

يضع الجابري «المعقول الديني العربي» في مواجهة «اللامعقول العقلي»، ويرى أن الأول يتحدّد بوجوب معرفة الله عبر تأمل الكون ونظامه، والاعتراف بوحدانية الله، والقول بالنبوة. أما «اللامعقول العقلي» فهو يعني على صعيد

---

(٢١) بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي**، ص ٧٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

الخطاب القرآني الشرك بالله وإنكار النبوة. ويلحظ في هذا المجال أن «العقل المستقيل» الذي برز بقوة في النظام العرفاني سواء في مجال التصوّف أو الفلسفة الإشراقية أو الأيديولوجيا الإسماعيلية لا يمكن اعتباره بمثابة ردّ الفعل ضد التزمت الذي أبداه الفقهاء في رفضهم التأويل الباطني، ولا ضد الجفاف الذي ميّز الاتجاه العقلي لدى علماء الكلام. إن ظهور «العقل المستقيل» كان قد حدث قبل أن يتطوّر التشريع الفقهي والتنظير الكلامي إلى حدّ يستوجب ردّ فعل صوفي عرفاني. ويشير إلى أن حضور الهرمسية يعود إلى بداية عصر التدوين، أو حتى إلى قبله، ما «جعل من «العقل المستقيل» أول ما اتصل به العرب من عناصر الموروث القديم (. . .) بمقدار ما كان الفكر العربي يتقدّم في مجال التدوين ـ الترجمة والتأليف ـ أي بمقدار ما كانت الثقافة العربية تبني لنفسها جذوراً وأبعاداً نظرية، كان ذلك «العقل المستقيل» يتجذّر ويحصّن مواقعه ويوسّع من دائرة نفوذه»[٢٣].

من هنا يمكن القول إن العقلانية العربية الإسلامية الممثلة بالنظام البياني آنذاك، كانت في بعض انتاجاتها تقدم رداً مناهضاً للغنوص المانوي والعرفان الشيعي. هذا ما توصّل إليه الجابري في دراسته لتاريخ التوتر القائم بين النظامين البياني والعرفاني. إنه ينتقد بشدّة محاولة دمج العلم في الدين والدين في العلم كما تبلورت لدى «العقل المستقيل»، وبخاصة ذلك الترابط العضوي بين الكيمياء والتصوّف. من هنا نجده يتصدّى لمحاولات جابر بن حيان والرازي، متتبّعاً آثار الهرمسية أيضاً في ما أنتجه إخوان الصفا حيث وجد في الرسائل «مدوّنة هرمسية كاملة»[٢٤].

يعتبر الجابري أن التصوّف الإسلامي قد غرق في بحر الهرمسية، بخاصة عندما ادّعى المتصوّفة أن مشاهداتهم هي بمثابة الحقيقة في مقابل الشريعة، أو الباطن الذي يقابل الظاهر. إن مجمل آرائهم ليس مستمداً من التأمل في النص القرآني والتوقف عند معانيه إنما من الأدبيات الهرمسية. من هنا يأتي انتقاده الفلاسفة الإسماعيليين عندما اتبعوا طريق التأويل الباطني لأنهم انتقلوا من الفهم

---

(٢٣) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢١٤.

(٢٤) نود أن نشير إلى أن النقد الذي وجهه الجابري إلى جابر بن حيان والرازي وإخوان الصفا قد لقي ردّاً نقدياً آخر من جورج طرابيشي الذي برهن على عقلانية هؤلاء، مدافعاً عنهم في مواجهة اتهامهم بالانتماء إلى «العقل المستقيل». لمزيد من التفاصيل، انظر: جورج طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ٨٦ ـ ١٠٨.

البياني العربي الذي اعتمده السلف إلى الفهم الفلسفي الهرمسي للخطاب القرآني. أما أركون فله نظرة مغايرة يقرأ من خلالها التجربة الصوفية والخطاب الذي نتج منها. إنه يعتبر أن التصوف تيار فكري له معجم لغوي وتقني يخصّه، كما له خطاب يميّزه ونظريات يتفرّد بها. إن لهذا التيار أسلوب حياة دينية من خلال ممارسة الشعائر والاحتفالات الفردية والجماعية بغية جعل الجسد والروح يتواكبان فيُسهمان في تجسيد الحقائق الروحية.

كذلك يشير أركون إلى أن التصوّف يمثّل في مقصده النهائي التجربة المعاشة المبنية على اللقاء العميق بين المؤمن والإله الشخصي، ويشدّد على «مدى غنى وأصالة الحركة الصوفية في القرنين الثاني والثالث الهجري/ الثامن والتاسع الميلادي. وكان في وقت وفي مجتمع تتلاقح فيه وتتقاطع عدّة تراثات ثقافية وعدة تيارات فكرية تنشطها الجماعات العرقية ـ الثقافية ذات الأصول المتنوعة (الموالي)»[٢٥].

يلحظ في هذا المجال أن الصوفية مثل الدين بعامته ترتبط بالنظام الثقافي والسياسي الذي تتبلور في إطاره؛ لذلك ليست الصوفية ببعيدة عن الأدلجة التي يمكن أن تصيب الدين. كذلك يرى أنه كان في تلك الحقبة بإمكان الفيلسوف أن يختبر التجربة الصوفية من زهد ونسك، كما إنه كان بإمكان المتصوّف أن ينفتح على الفلسفة، والفقيه أو المتكلّم أن يهتمّا بالتصوّف والفلسفة. إن هنا إشارة واضحة إلى عدم الفصل بين أنظمة العقل الثلاثة لأنها في حال تفاعل مستمر وانفتاح بعضها على بعض.

يتوقف أركون لكي يشير إلى ظاهرة يشهدها الغرب نتيجة الملل من المجتمع المادي البارد العقلانوي الذي يفتقر إلى مثل أعلى، ألا وهي اعتناق الكثير من الأفراد الإسلام بواسطة الصوفية. إنه يدعو إلى دراسة هذه الظاهرة في العمق والبحث في مسألة البعد الروحي وأهميته بالنسبة إلى البشر. كذلك يشير إلى أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة تفتقر إلى إنتاج صوفي يساوي ما كان الإسلام الكلاسيكي قد أنتجه، لذلك يتمّ اليوم اللجوء إلى المؤلّفات القديمة التي تعبّر عن طموح نحو التعالي من خلال التجارب والشهادات التي تتضمّنها. لكن هذا الطموح الذي بإمكانه أن يخترق مختلف المجالات الاجتماعية

---

(٢٥) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ١٥٨.

والثقافية لا يجوز الاكتفاء به والامتناع عن الإنتاج الجديد. «إن علاقتنا بالألوهة لم يعد ممكناً أن تستند اليوم إلى الرأسمال الرمزي القديم، ومعنى العجيب المدهش، والمناخ الأسطوري السابق، والمقدرة على الافتتان والسحر»[٢٦].

أما في ما يتعلّق بلغة الخطاب الصوفي المشحونة بالرمز والمجاز والكناية والمثل فهي بمثابة نظام سيميائي مثل اللباس، والأثاث، وفن العمارة. . . إلخ، وهي تؤدي دوراً مؤسّساً للمعنى. لذلك فإن بإمكان الخطاب الصوفي أن «يوسّع من الجزء الرمزي والأسطوري للخطاب الديني التأسيسي» ـ أي القرآن بالنسبة إلى المتصوّفة ـ لكي يقوم بعد ذاك بتطويره واستثماره. إن الخطاب الصوفي «يفعل ذلك من أجل بناء معرفة قائمة على المسارّة، وتشكيل غنوصيته تدعّم المسار الصوفي وتغتني في خط الرجعة بواسطة معطيات كل تجربةٍ سِيرَ بها حتى نهايتها (. . .). وهكذا نجد بحوزتنا مؤلفات صوفية غنية جداً ومهمة لمن يريد أن يدرس كيفية الانبثاق المعنوي والرمزي داخل اللغة، وذلك تحت ضغط التجربة الروحية المستحدثة بكثافة والمستبطنة داخلياً بشكل كلّي»[٢٧].

يلفت أركون إلى غنى المؤلفات الصوفية الذي أعطاها القدرة على إعادة تجسيد خطاب كان قد تشكّل من خلال تجارب صوفية متعدّدة عرفت عبر التاريخ. واضح إذاً الفرق بين مقاربة الجابري للنظام العرفاني حيث اللاعقل هو الفاعل الأقوى وبين مقاربة أركون للتجربة الصوفية والخطاب الذي نتج منها. إن الجابري المنحاز منذ البداية إلى العقلانية كان لا بد من أن ينتقد العرفان، لأن هدفه في النهاية تأسيس النهضة على البرهان المبني بشكل أساس على العقل. لا شك في أن واقع التطرّف الديني حاضر في ذهنه، كذلك انتشار الحركات الأصولية في أنحاء عديدة اليوم. من هنا يمكن أن نفسّر هذا الرفض للنظام العرفاني الذي تجاوز العقل منطلقاً نحو طرق أخرى في سبيل كسب المعرفة.

أما أركون فيعالج الموضوع من زاوية أخرى، إنه على الرغم من انتقاده لظاهرة الحركات الأصولية في المجتمعات الإسلامية، يشير إلى غنى التجربة الصوفية المبنية على رحلة نحو اكتشاف المعنى، وبالتالي الوجود، يغذّيها هذا التوق الدائم نحو المطلق، ويُعبَّر عنها بلغة سيميائية مميّزة لها مفرداتها وأساليبها

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

الخاصة. لم يرفض التصوّف إنما دعا إلى تطوير الخطاب الصوفي اليوم، وعدم الاكتفاء بالعودة إلى التجربة القديمة التي عبّرت عن نفسها بوساطة خطاب يخصّها. يجب إفساح المجال لإبداع المعنى وإبداع الذات الإنسانية في خضم تبدّل الحاجيات الوجودية المعاصرة.

نود أن نتوقف في سياق المقارنة بين مشروعي نقد العقل العربي الإسلامي عند مفهوم القطيعة المعرفية والمفاضلة التي أقامها الجابري بين المغرب والمشرق، ورفض أركون لها. نشير هنا إلى أن كيفية تطبيق الجابري هذا المفهوم وتفضيله التجربة الفكرية المغربية على المشرقية قد لقي ردود فعل عدّة وانتقادات جمّة وصلت إلى حد التجريح والسخرية. لن نتوقف عندها بالطبع، إنما سوف نحاول أن نعرض لأهم ما ورد حول هذا الموضوع مبيّنين الفرق بين استخدام أركون مفهوم القطيعة المعرفية واستخدام الجابري له.

إن القراءة التي قام بها الجابري للتراث العربي الإسلامي تتميّز بتوقّفه عند نقطة مفصلية تكمن في ضرورة إبراز الاختلاف بين التجربة الفكرية التي عرفها المشرق العربي والتي آلت في النهاية إلى ما أسماه «العقل المستقيل»، وبين التجربة الفكرية كما تجلّت في المغرب العربي وأدّت إلى تأسيس النظام البرهاني وجعله ركيزة فكرية لا بدّ منها.

لقد جعل الجابري من ابن سينا ممثل الانحطاط الفكري والتخلّف عن قواعد العقلانية مقابل ابن رشد الأرسطي النزعة والعقلاني الهوى. لذلك فكل محاولة للقيام والنهوض في الحضارة العربية الإسلامية المعاصرة يجب أن ترتكز على أنموذج مستمد من التراث، ليس بغريب عنها ينحصر في ابن رشد في ما يتعلّق بالفلسفة، وفي ابن حزم والشاطبي في ما يخص علم أصول الفقه والتشريع الإسلامي. إن الفلسفة في الأندلس في نظره ليست استمراراً للفلسفة في المشرق، هناك قطيعة على صعيد الإشكالية والمنهج على صعيد المفاهيم والرؤية، فالانفصال بالنسبة إلى الجابري هو الذي يصف واقع الحال وليس الاتصال. كذلك يرى أن السياسة التي اتبعتها الدولة الأموية في الأندلس أدّت إلى جعل محور التفكير يقوم على أساس البرهان وحده. لقد جمع جميع المفكرين في المغرب تحت راية المنطق الأرسطي في مواجهة البيان والعرفان المشرقيين، وذلك لأنهم انتقدوا مبادئ القياس والتجويز والعادة والعرفان وإمكان الكرامات، وشيّدوا في المقابل مفاهيم عمدت إلى تحرير العقل من

سلطات اللفظ والأصول والتجويز. إن جوهر النظام البرهاني في المغرب يقوم على منطق أرسطو الذي يرتكز بشكل أساس على مفهوم السببية الحتمية الناقض لمبدأ التجويز.

يرى يحيى محمد أن نظرية الجابري هذه قد سيطر عليها هاجس بناء الوحدة وتحقيق الاستمرارية التاريخية للحظة المغربية في مواجهة اللحظة المشرقية. لقد اضطر إلى «أن يخلط بين مفكري هذه اللحظة ويضمّهم جميعاً تحت سقف النظام البرهاني الأرسطي مع كل من الفيلسوفين الأندلسيين: ابن باجة وابن رشد، رغم أن بعضهم ينتمي صراحة إلى «النظام البياني» أو المعياري، وبعضٌ آخر ينتمي إلى النظام العرفاني»[٢٨]. فإن ابن حزم مثلاً والشاطبي وابن خلدون يمكن نسبتهم بوضوح إلى النظام البياني لأنهم لم يرتكزوا على مفهوم السببية الأرسطية إنما على سلطة التجويز البياني. كما إن ابن طفيل بعيد عن النظام البرهاني، فميله إلى العرفان صريح.

يتوقف يحيى محمد لكي يشير إلى مواقع اختلاف كل من ابن حزم والشاطبي وابن خلدون عن الطريقة الفلسفية بشكل جوهري. إن ابن حزم قد وظّف المنطق لأغراضه المعيارية التي تتعلّق بعملية تأسيس النظر القبلي وفهم الخطاب الشرعي. صحيح أنه يثبت الطبائع والعلاقات، لكن ذلك غير ناتج من الضرورة والحتمية كما بالنسبة إلى الفلاسفة، إنما ناتج من «أمر الله» الذي هو قانون ثابت لا يقبل التبديل إلا بأمر منه تعالى.

أما الشاطبي فهو بعيد أيضاً من أسس التفكير الفلسفي. لقد انتقد طريقة الفلاسفة باعتبارها «مذمومة شرعاً». حتى إنه عندما استخدم الاستقراء في سبيل التوصّل إلى فهم كلّي للخطاب، لم يخرج بذلك عن النظام المعياري، لأن الأداة التي استعانَ بها هي صورية. لم يوظّف الاستقراء والمنطق كمعرفة قبلية تخضع للتوليد والإنتاج، إنما كآلية صورية فقط. كذلك ينتقد يحيى محمد الجابري لأنه اعتبر أن من موارد نزعة الشاطبي البرهانية قوله بمقاصد الشريعة، فحاول أن يجد لهذه النزعة ما يربطها بابن رشد الذي اعتمدها في دراسة العقيدة. لقد ظنّ الجابري أن الشاطبي قد أخذ طريقة مقاصد الشريعة عن ابن

---

(٢٨) محمد، **نقد العقل العربي في الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري**، ص ٢٩.

رشد لكي يطبقها في ما بعد، وكأنه يريد القول بأن قبل هذا الأخير لم يكن لها قيمة تذكر. إنه بهذا الرأي «يجهل أو يتجاهل أن هذه المقاصد سبق أن أثارها إمام الحرمين الجويني، ثم جاء الغزالي (المشرقي) الذي ينتمي في نظره إلى فئة «اللامعقول» أو «العقل المستقيل» فأثارها بقوة في مجال الشريعة وليس في مجال العقيدة كما لدى ابن رشد»[٢٩].

كذلك فإن ابن خلدون ليس بقريب من النظام البرهاني الأرسطي، فتأييده لعلم الكلام واضح، كما اعترافه بانتمائه إلى المذهب الأشعري، وانحيازه إلى المسلك الصوفي. إنه يتنكّر للفلسفة لأنها تفرّق في الممارسات العقلية، وينتقدها محاولاً إبطالها. كما إنه يرى خطأ علماء الكلام عندما اعتبروا أن بإمكانهم الوصول إلى التوحيد المطلق بواسطة العقل، لأن هذا الأخير نطاقه محصور في العالم الظاهر، فالنفس هي القادرة على معرفة التوحيد من خلال العرفان. يتوقّف يحيى محمد عند بعض النصوص الخلدونية لكي يبرهن على الفرق بين ما يحمله مضمون النصوص وفلسفة ابن رشد.

كذلك يتساءل حول كيفية جمع الجابري بين كل من ابن رشد وابن خلدون تحت سقف واحد، وادّعائه بأن هذا الأخير قصد من خلال نقده الفلسفة ما تقدّم به ابن سينا فقط من دون سواه. «فلو كان هذا صحيحاً؛ لماذا رجّح التصوف على غيره من المسالك، بل اعتبره من العلوم النقلية، وهي العلوم التي تحظى بالاحترام والتقديس باعتبار أن مصدرها الشرع؟ وكذا اعترافه بعلوم السحر التي لا تمت إلى «المعقول» بصلة»[٣٠].

أما باطنية ابن طفيل فليست مخفية على أحد، ومن الخطأ ضمّه إلى لائحة المنتسبين إلى النظام البرهاني. تجدر الإشارة هنا إلى أن ابن طفيل كان يحتلّ منصباً سياسياً مهماً في الدولة الأموية التي حاربت النظامين البياني والعرفاني، على حد اعتبار الجابري. لذلك يرى يحيى محمد أنه استناداً إلى منطق الجابري الأيديولوجي «المؤسّس على فكرة إبراز النزعة الوحدوية للتاريخ المعرفي لكل من المغرب والأندلس؛ اضطر إلى أن لا يعترف بباطنية ابن طفيل وعرفانيته (. . .) كي لا يتصدّع نسق التفسير السياسي الذي بناه من منطلق كون الدولة الأموية في الأندلس، (. . .)، قد عملت على محاربة

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

النزعتين البيانية والعرفانية اللتين تحكمتا في التفكير الأيديولوجي لخصومهما من العباسيين والفاطميين (. . .)»[٣١].

من هنا يستنتج يحيى محمد أن الجابري بدلاً من أن يستخدم مفهوم «التوظيف» في التعبير عن علاقة كل من ابن حزم والشاطبي بالنظام البرهاني، فإنه استخدم مفهوم «التأسيس»، والواقع أنهما وظّفا بعض القواعد الصورية للمنطق الأرسطي على نحوٍ يناقض النظام البياني إنما يخدمه، أكثر من أنهما أسّسا البيان على البرهان، محافظين على سلطة اللفظ. كذلك لم يرَ ابن خلدون ضرورة لأن يستقلّ العقل عن الوحي، فبقي بذلك بعيداً عن الفلاسفة. أما ابن طفيل فمن الغريب أن يدرجه الجابري على لائحة ابن باجة وابن رشد الفيلسوفين الأرسطيين، على الرغم من أنه صرّح في مقدمة كتابه **حي بن يقظان** عن تبنّيه الفلسفة المشرقية لأنها الحق الذي يجب اتباعه[٣٢].

إن مفهوم القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب استحوذ على اهتمام العديد من المفكرين الذين قرأوا نص الجابري. ونود أن نشير هنا إلى أننا اطلعنا على انتقادات عديدة تناولت مشروع الجابري النقدي، لكننا لم نجد أن ناقداً قد توقّف عند أدقّ تفاصيل هذا المشروع وتبعه حتى النهاية، محاسباً إياه في مقدماته ونتائجه ومساره الدقيق مثل ما فعل الناقد جورج طرابيشي في أكثر من كتاب. لقد لمسنا لديه اهتماماً يبلغ درجة الهوس بكل ما صدر عن الجابري من أحكام، وبكل ما توصّل إليه من استنتاجات. لقد تتبّعه في مختلف فصول مشروعه وردّ عليه بسلاحه مستخدماً نصوصاً من التراث محاولاً أن يدحض ما كان قد تقدّم به ناقد العقل العربي، من دون أن يخلو أسلوبه في كثير من الأحيان من السخرية والتهكّم، ما دفعنا إلى التساؤل عن خلفية هذا النقد. لكننا، وعلى الرغم من ذلك لا يمكننا أن نتغاضى عن أهم ما ورد في كتابات طرابيشي حرصاً منا على الموضوعية وتقديراً منا لهذا الجهد الفكري الذي بذله في الرّد على طروحات الجابري.

من هنا سوف نتوقف بإيجاز عند أبرز ما فلت انتباهنا وهو يتوافق مع

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣٢) يورد يحيى محمد في هذا السياق بعض نصوص لابن طفيل مستلّة من كتابه **حي بن يقظان** ويعلّق عليها مشيراً إلى تأثره بالحكمة المشرقية والنزعة الصوفية. لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

سياق موضوعنا، أي انتقاده كيفية توظيف الجابري مفهوم القطيعة الإبستمولوجية وفصله التام ما بين فلسفة المشرق الرجعية وعلى رأسها ابن سينا وفلسفة المغرب التقدّمية التي بلغت الذروة مع ابن رشد[٣٣].

إننا نجد في مقاربات طرابيشي للتراث دفاعاً مميّزاً عن الفكر السينوي في الرّد على الانتقادات التي وجّهت إليه من قبل الجابري، كما إننا نلحظ نقداً محكماً «للتضخيم الإبستمولوجي» الذي لقيه الشاطبي على يد ناقد العقل العربي. كذلك نجد أنه في كتابه **وحدة العقل العربي الإسلامي** قد اهتمّ بالبرهنة عل الروافد السينوية لفكر ابن طفيل، أحد أقطاب المدرسة المغربية ـ الأندلسية، كما إنه تعمّد الإشارة إلى تحوّل الممارسة الفلسفية عند ابن رشد إلى ممارسة فقهية.

لقد جعل الجابري ركيزة القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب تقوم على المواجهة بين فكر ابن سينا الذي كرّس «الرؤية السحرية»، وفكر ابن رشد الذي أسّس العقلانية، وبخاصة أن هذا الأخير كان قد انتقد بعض الطروحات السينوية في كتابه **تهافت التهافت**. هذا في مجال الفلسفة، أما في مجال الفقه فلقد تحدّث الجابري أيضاً عن قطيعة بين المشرق والمغرب أسّس لها ابن حزم وتبلورت بقوة مع الشاطبي. من هنا نرى طرابيشي يتصدّى لهاتين القطيعتين مبرهناً وجود استمرارية بين المشرق والمغرب ومبرّراً العنوان الذي اختاره لكتابه **وحدة العقل العربي الإسلامي** وليس تشطيره وتشظّيه.

لقد اجتهد طرابيشي في إعادة بناء الملف العقلاني لفلسفة ابن سينا المشرقية في سبيل دفع انتقادات الجابري والردّ عليها، كما إنه حاول أن يبرهن على «أن الفلسفة المشرقية أسطورة، خرافة، أو في أدنى الأحوال صرعة استشراقية»[٣٤]. ويشير إلى أن المستشرقين حاولوا أن يرسموا ملامح كتاب ابن سينا المفقود **الحكمة المشرقية** انطلاقاً مما توفّر بين أيديهم من مؤلفات هذا الفيلسوف. أما الجابري فقد عمد إلى تأويل الفلسفة السينوية بمجملها انطلاقاً

---

(٣٣) نود أن نتوقف هنا عند ذكر المؤلّفات التي خصّها طرابيشي بمجملها أو جزءاً منها للرّد على الطروحات التي أوردها الجابري في مشروعه «نقد العقل العربي» وهي: طرابيشي: **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ونقد **نقد العقل العربي**، ج ١: **نظرية العقل** (١٩٩٦)، ج ٢: **إشكاليات العقل العربي** (١٩٩٨)، ج ٣: **وحدة العقل العربي الإسلامي** (٢٠٠٢) وج ٤: **العقل المستقيل في الإسلام** (٢٠٠٤).

(٣٤) طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي**، ج ٣: **وحدة العقل العربي الإسلامي**، ص ١٤.

من جزئها الضائع، أي كتاب **الحكمة المشرقية.** «وهكذا فإنه بدلاً من أن يستدلّ بالشاهد على الغائب، فقد استدلّ بالغائب على الشاهد. وليس هذا فحسب، بل إن هذه المفارقة تأخذ بعدها الحقيقي متى أدركنا أن الشاهد المستدل عليه هنا هو الكل، في حين أن الغائب المستدل به هو الجزء. وهذا ما يتنافى مع أبسط قواعد المنطق الاستدلالي»(٣٥).

يتوقف طرابيشي عند بعض نصوص ابن سينا لكي يشير إلى اجتهاد هذا الأخير وتعمّقه في متابعة الخط الأرسطي وليس الخروج عليه، وقد عُرف بمشائيته بعد الفارابي. أراد ابن سينا «أن يتقدّم بالمشائية» من دون أن يسعى إلى تجاوزها لأنه لم يكن بإمكانه ذلك، فهو ينتمي إلى الأفق العقلي لعصره الذي طغت عليه المشائية. لقد احتبست المشائية العقل الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية داخل إشكالية لا تقبل التجاوز في حينه لأنها كانت هي الأخرى سجينة المزاوجة بين فكر أرسطو والأفلاطونية المحدثة نتيجة كتاب **أثولوجيا** المنحول، ولم يكن الوعي قادراً آنذاك على تطبيق النقد الضروري لكشف هذه المزاوجة. لذلك كان من الصعب على ابن سينا أن يتجاوز الخط الأرسطي.

كما يصرّ طرابيشي من خلال نصوص ابن سينا على أن صفة «المشرقية» لا تعني فلسفة أخرى مغايرة للفلسفة المشائية التي كانت سائدة في القرون الوسطى بما يعتريها من التباس مع الأفلاطونية المحدثة، إن هذه الصفة تفيد عند ابن سينا مستوى محدّداً من التحرّك والاجتهاد الشخصي ضمن إطار المنظومة الفلسفية المشائية. ويشير إلى أن صفة «المشرقية» التي تفيد الإشراق هي التي يجب أن تطلق على فكر السهروردي الذي يلحّ على أنه هو من أحيا حكمة الإشراق، منكراً أبوّة ابن سينا للفلسفة المشرقية(٣٦). ويرى طرابيشي أن هذا «السفير الكبير لدولة العقل في الإسلام، الذي أوصل المشائية العربية إلى ذروتها التي ما عاد من الممكن بعدها ألا السعي إلى تجاوزها، يُطرد من قبل ناقد العقل العربي طرداً بالغ العنف إلى غياهب «غابة اللاعقل»(٣٧).

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣٦) نود أن نشير في هذا السياق إلى أن طرابيشي لم يتوصل إلى أي استنتاج إلا مقروناً بشواهد مستلّة إما من نصوص ابن سينا، أو من نصوص الذين تناولوا فكره في أبحاثهم. إننا هنا لسنا في صدد عرض استراتيجية طرابيشي في الدفاع عن ابن سينا بخاصة، والمدرسة المشرقية بعامة، ولمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢٦.

(٣٧) طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ص ١٠٩.

يبحث طرابيشي في دفاعه عن ابن سينا عما يمكن أن يبرّر حكم الجابري في حقه فلا يجد إلا سبباً واحداً ينحصر في كونه آتياً من المشرق بل من «مشرق المشرق»، بالإضافة إلى أنه أخطأ وأطلق على أحد كتبه عنوان **الحكمة المشرقية** نسبة إلى الإقليم الذي أتى منه ويقع في ناحية المشرق. ويلحظ في هذا المجال أن ما انتقده الجابري في فلسفة ابن سينا معتبراً إياها بعيدة عن العقلانية الأرسطية إلى حدّ بعيد، ومدعّمة للاعقل، والإشراق داخل الفلسفة العربية الإسلامية، نجده يتغاضى عنه، لا بل يمدحه في الناحية المغربية لدى كل من ابن باجة في **تدبير المتوحد** وابن طفيل في **حي بن يقظان**. إن هذا الأمر يشير إلى استمرارية معرفية بين المشرق والمغرب وليس إلى قطيعة بالمعنى العلمي لمفهوم القطيعة.

أما في ما يتعلّق بالقطيعة التي حدثت على مستوى الفقه ويسعى طرابيشي إلى نفيها من خلال التوقف مطوّلاً عند فكر الشاطبي، فإنه يعتبر أن هذا الأخير لم يؤسّس قطيعة مع الشافعي، وإلا فقَدَ مشروعه القائم على إعادة تأصيل الأصول معناه. كذلك أنه يرى أن المدرسة الفقهية في المغرب والأندلس ليست واحدة، من خلال الإشارة إلى النقد الذي وجّهه الشاطبي إلى ابن حزم. كما إنه أراد أن يبرهن على أن المدرسة الفلسفية أيضاً ليست واحدة، عبر التوقف عند الطابع العرفاني الإشراقي لدى ابن طفيل، ومن ثم النقد الذي وجّهه ابن رشد لكل من ابن باجة وابن طفيل، والنقد القاسي الذي أورده هذا الأخير متّهماً ابن باجة بأنه لم يكن سينوياً كما يجب.

يفيد طرابيشي أنه من الخطأ أن نرى استمرارية برهانية حزمية في مشروع الشافعي كما فعل الجابري. كذلك يجب أن يكون ابن رشد «واسطة العقد» بين ابن حزم والشاطبي، مثلما صرّح الجابري أيضاً لكي يثبت «وحدة التفكير» بين الأقطاب الثلاثة للمشروع الثقافي الأندلسي. لقد استحضر الشاطبي ابن حزم لكي يميّز نفسه عنه ويضعها في الوسط بين أهل الظاهر وأهل الباطن. ثم إن بين الشاطبي وابن رشد «محض لا علاقة» لأنهما ينتميان إلى مجالين مختلفين من دون أن يربط بينهما أمر أساس مشترك. «ولئن يكن ابن حزم يحتلّ في المنظومة الفكرية الشاطبية موقع المنقود، فإن ابن رشد لا يحتلّ إلا موقع المرفوض؛ المرفوض تثليثاً: شخصاً ومذهباً ومنهجاً»(٣٨).

---

(٣٨) طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي**، ج ٣: **وحدة العقل العربي الإسلامي**، ص ٣٣.

كذلك إنه بخلاف ما وصف الجابري مشروع الشاطبي بأنه «فلسفي ـ أصولي ـ تاريخي مشترك» يهدف إلى إعادة تأسيس البيان على البرهان، يرى طرابيشي أنه ليس من أحد عمل على تأصيل وبناء عملية تبعية العقل للنقل كالشاطبي، وتوظيف برهان العقل خدمةً لبيان النقل، أي تأسيس البرهان على البيان وليس العكس. هذا لا يعني أن طرابيشي ينكر على الشاطبي كل تجديد، محجّماً إنتاجه الفكري، لكنه يود أن يشدّد على أن التجديد الذي أتى به، كما الاجتهاد لا يمكن فهمهما بعيداً عن إطار «التراكم المعرفي لعصره المتأخر». بالإضافة إلى أن جهد الشاطبي الفكري كان محدوداً بالسقف الذي فرضته البنية المعرفية في عصره الذي تميّز بأنه «عصر العقل المكوَّن في طور انغلاقه الدوغمائي». أراد طرابيشي من خلال بحثه أن يبرهن على أن استخدام مفهوم القطيعة في ما يتعلّق بالفقه وتأسيس البيان على البرهان ليس بمكانه، مُظهراً أن الشاطبي لم يقطع مع أحد كما فعل ابن حزم وابن رشد، ولم يصل مع أحد كما فعل مع الشافعي وعلماء الأصول من بعده كالجويني والغزالي، على حد تعبيره هو[٣٩].

خلاصة القول، لقد أراد طرابيشي تأكيد أن المدرسة الفلسفية في المغرب كما المدرسة في المشرق لم تكن تتصّف بوحدة التفكير إنما باختلاف التفكير. ثم إن ما يربط المدرسة المغربية بالمشرقية قد يكون أعمق وأقوى مما يربط أعضاء الأولى في ما بينهم. من هنا إشارته إلى أن القطيعة يجب أن ترتكز على تحقيق «انقلاب من طبيعة كوبرنيكية»، وليس على الاكتفاء بإضافة شيء جديد. «فالقطيعة لا تكون معرفية فعلاً ما لم يعقبها نوع من «نشأة مستأنفة» وفق قانون النفي ونفي النفي والتجاوز الجدلي»[٤٠]. ثم إن القانون المعرفي الذي ساد التجربة التاريخية للعقل العربي الإسلامي هو قانون «التراكم الكمّي» الذي لا يمكنه أن ينتج تحوّلاً كيفياً، أي قطيعة إبستمولوجية.

إن المبدأ الذي نظّم مختلف إحداثيات العقل العربي الإسلامي هو الارتباط وليس القطع. وبما أنه عقل تراكمي فهو يجتهد في إطار معطياته التي بقيت خارج النقد والنقض. وأن كان هناك من ضرورة للتحدّث عن قطيعة شهدها

---

(٣٩) لمزيد من التفاصيل حول قراءة طرابيشي لمشروع الشاطبي، انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٥ ـ ٨٠٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

تاريخ العقل العربي الإسلامي فيرى طرابيشي أن هذه القطيعة الحقيقية قد حدثت في القرن التاسع الهجري بين هذا العقل وبين نفسه «بالمعنى الانعدامي»، وليس في اتجاه «التجدّد الجدلي». إذ لم يعد هذا العقل إسلامياً في المغرب بعد أن سقطت غرناطة في أيدي الإسبان عام ١٤٩٢م كذلك لم يعد عربياً في المشرق بعد سقوط القسطنطينية في أيدي العثمانيين عام ١٤٥٣م، وسقوط إيران تحت سيطرة الصفويين عام ١٥٠٢م. حدث ذلك في حين كان العقل اللاتيني المسيحي يحقّق قطيعة إبستمولوجية مع نفسه منذ بداية النهضة الأوروبية تمهيداً للحداثة الغربية.

حتى إن طرابيشي في نقده لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية عند الجابري لم يوفّر ابن رشد تحديداً الذي بلغت معه القطيعة ذروتها في مواجهة ابن سينا مكرّس الانحطاط. يشير طرابيشي مراراً إلى أن تكوين ابن رشد الفقهي قد جعله يرى في الفلسفة الأرسطية مثالاً يجب القياس عليه من دون سواه. لقد حوّل بذلك الممارسة الفلسفية إلى ممارسة فقهية. من هنا جاء نقده ابن سينا لأنه حاول أن يفهم الإبداع الفلسفي باعتباره انعتاقاً ولو جزئياً من سيطرة أرسطو، فأباح لنفسه ألا يكون «مجرّد شارح للمعلّم الأول والأخير». إن الفلسفة، بالنسبة إلى ابن رشد، قد بلغت ذروتها مع أرسطو، فكل ما بعده أو غيره لا يمكنه إلا أن يُحصر في دائرة الانحطاط والتحريف والخروج عن البرهان. هناك نوع من التعبّد لأرسطو، والتقيّد بأدق تفاصيل فلسفته لدى ابن رشد، لذلك وجّه نقده إلى ابن سينا، بحسب ما يرى طرابيشي. من هنا كانت القطيعة التي أحدثها ابن رشد هي بمثابة «انتفاضة» أرسطية يمكن وصفها «بأنها إحيائية، أو تطهيرية، أو تصحيحية. ولكنها لا تمثّل بحال من الأحوال، (. . .)، قطيعة معرفية»[٤١]. إن مناخ عصره لم يكن يسمح له بالخروج عن أرسطو، فكان عليه أن يعود إليه لا محالة.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الجابري كان قد حدّد في كتابه **مدخل إلى فلسفة العلوم** معنى القطيعة الإبستمولوجية انطلاقاً من تاريخ العلوم كما يلي: «ليس المقصود بـ «القطيعة الإبستمولوجية» ظهور مفاهيم ونظريات وإشكاليات جديدة وحسب، بل إنها تعني، أكثر من ذلك، إنه لا يمكن أن نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديد. إن ما قبل وما بعد، يشكلان عالمين من الأفكار،

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

كل منهما غريب عن الآخر»[٤٢]. من الواضح ان هذا التحديد، بعد أن اطّلعنا على نقد طرابيشي، لا يمكن أن ينطبق على مفهوم القطيعة بين المغرب/ والمشرق، أو بين ابن رشد/ وابن سينا، كما وظّفه الجابري في قراءته للعقل العربي، فالانقطاع التام وعدم الترابط لم يحصلا فعلاً بين المغرب والمشرق على أكثر من صعيد.

نود أن نلفت في هذا السياق إلى أن يحيى محمد كان بدوره قد توقّف مطوّلاً لكي يبرهن على عدم صحة قول الجابري بأن ابن رشد قد أحدث قطيعة معرفية مع المشرق بعامة وابن سينا بخاصة، مستعيناً في ذلك بالنصوص الرشدية. لقد اعتبر أن هذه القطيعة «مزعومة»، مبرّراً أسباب افتراضها بما هو أيديولوجي لا معرفي. كما إنه لم يكتف بإظهار ذلك، إنما توقف مؤلف «نقد العقل العربي في الميزان» عند «تصحيح النظر حول موقف ابن رشد من التصوّف». لقد استنتج أن هذا الأخير قد وافق الصوفية في مسائل عدة أبرزها مسألة الاتحاد، وكانت رؤيته العامة للوجود قريبة من رؤيتهم[٤٣].

إن مفهوم القطيعة المعرفية واحد من المفاهيم التي وظفّها صاحبا المشروع النقدي للعقل بصفتيه العربي والإسلامي. لقد راجعنا المنظور الذي سعى الجابري من خلاله إلى تطبيق هذا المفهوم في قراءاته للعقل العربي، كما توقفنا عند أبرز الردود النقدية التي تناولت هذا التوظيف. يبقى أن نشير إلى ما يميّز استخدام أركون لهذا المفهوم عبر التوقّف عند بعض الأمثلة التي تُظهر خصوصية استفادته من المصطلحات الغربية في سياق بحثه في تاريخ العقل الإسلامي.

إن انشغال أركون بالتاريخ والثقافة العربيين من زاوية المؤرخ كخطوة أولى، ومن زاوية الفيلسوف كخطوة تالية جعله يهتمّ بالقطيعة التاريخية أي تلك التي تجسّدت في التاريخ، من خلال توقّفه عند مسألة التحقيب. إنه مثلاً يرى من الضروري إعادة تقويم الموروث الإسلامي تقويماً نقدياً شاملاً، منذ

---

(٤٢) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٤٣) لقد أورد يحيى محمد نصوصاً عديدة لابن رشد يظهر فيها ميله الفقهي من جهة، والصوفي من جهة أخرى، لكي يضع «الأمور في نصابها». لمزيد من التفاصيل، انظر: محمد، **نقد العقل العربي في الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري**، ص ١٥٢ ـ ١٩٩.

ظهور القرآن حتى اليوم، عن طريق تقسيم هذا الموروث إلى خمس مراحل، يهتمّ هو بالثلاث الأول لأنه فيها تأسّس العقل الإسلامي وتبلور لكي يترسّخ في ما بعد. هناك إذاً ربط عميق بين ما هو معرفي وما هو تاريخي عبر التحدّث عن القطيعة عند أركون.

تأتي في البداية المرحلة **الأولى**، مرحلة القرآن، زمن تشكّل الفكر الإسلامي في البداية، ومن ثم تأتي المرحلة **الثانية**، مرحلة العصر الكلاسيكي، عصر العقلانية حين ازدهر العلم والحضارة. أما المرحلة **الثالثة**، فهي مرحلة العصر السكولائي، وهو ما يعبَّر عنه عادة بعصر الانحطاط، لكن أركون يفضّل عدم استخدام هذه الصفة والاكتفاء بنعت هذا العصر بالتكراري والاجتراري. ويتبع هذا العصر مرحلة النهضة التي بدأت في القرن التاسع عشر واستمرّت حتى منتصف القرن العشرين. ويضيف في النهاية المرحلة الخامسة وهي مرحلة «الثورة القومية» و«الثورة الإسلامية».

يحاول أركون من خلال هذا التحقيب أن يؤرّخ للعقل الإسلامي انطلاقاً من القطيعة التي كان يعرفها في كل مرة. كان العقل في المرحلة الأولى عقلاً عملياً تجريبياً، مفعماً بالحياة، بعيداً عن التأمل والاستدلال البرهاني. تكمن مهمّته في الربط بين الأرض مثلاً والنعم التي يسكبها الله، وليس في التحليل المنطقي للظواهر. أما في المرحلة الكلاسيكية فقد دخل هذا العقل في مواجهة مباشرة مع العقل الفلسفي والعلمي اليوناني، فنشأت بذا العقلانية وازدهرت. لقد حدث ذلك في ظل تطوّر طاول الاقتصاد والعلم والمجتمع والفلسفة. لكن مع تفكّك السلطة المركزية. انتقل العقل الإسلامي من مرحلة فتح باب الاجتهاد إلى مرحلة إغلاقه والدخول في دائرة التكرار، والتقليد.

هكذا فقد نشأ عقل يقطع مع سابقه لأنه ضيّق، يحذف الفكر الفلسفي بمجمله، لكي يرتبط في النهاية بتعاليم مذهب محدد منكفئ على نفسه، تسيطر عليه العزلة والمنافسة. حدث في هذه المرحلة أن تكرّست قطيعة كبيرة بين الإسلام السني من جهة، والإسلام الشيعي من جهة أخرى، حتى بدا وكأنهما ينتميان إلى تراثين مختلفين. ويشير أركون إلى أنه لا يمكن أن نتحدّث هنا عن قطيعة معرفية بالعمق، لأن آلية اشتغال العقل هي واحدة سواء في الجهة السنية أم في الجهة الشيعية. فلا يجوز التوقف عند ما يبدو في ظاهر الخطاب، إنما يجب الغوص في مبادئ العقل ومسلّماته وفي المنهج الذي يتّبعه.

يرى أركون أن المرحلة الثالثة شهدت ضمور العقل وانغلاقه بعد أن شهد ازدهاراً في المرحلة الثانية تميز بالمناقشات المفتوحة بين المذاهب. ما زال عقل التكرار هذا مسيطراً اليوم على الساحة الفكرية. «فالإسلام الذي يهيمن علينا اليوم ليس هو إسلام العصر الكلاسيكي المبدع والمنتج والمليء بالمناقشات العقائدية والمنفتح على الجهد والاجتهاد، وإنما هو إسلام عصور التكرار والتقليد والاجترار. من هنا صعوبة موقفنا الحالي وعدم قدرتنا على مواجهة الوضع كما ينبغي. فنحن نعاني قطيعتين مرعبتين لا قطيعة واحدة. قطيعة مع الفترة الأكثر إنتاجاً وإبداعاً من تراثنا الكلاسيكي، وقطيعة مع أفضل ما أنتجته الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم»[٤٤].

هناك إذاً معركتان يجب أن يخوضهما العقل الإسلامي المعاصر، **الأولى** في مواجهة القطيعة السلبية التي حدثت مع التراث الفلسفي والعقلاني الذي طبع المرحلة الكلاسيكية بنتاجه، من أجل التعرّف إليه. المعركة **الثانية** تتطلّب جهداً مضاعفاً يكمن في استدراك التأخّر الذي أصاب العقل الإسلامي بالمقارنة مع العقل الأوروبي. هناك حجاب أسدله عصر التكرار والمدرسانية يمنع رؤية ما جرى فعلاً إبّان القرون الهجرية الستة الأولى، كما إنه يحول دون التواصل مع الحداثة الأوروبية.

إن نتائج هاتين القيطعتين «المؤلمتين» ما زالت مهمّشة في دائرة اللامفكر فيه، لأن ما قام به المنظّرون الأيديولوجيون كان يهدف إلى إحياء الشخصية القومية العربية الإسلامية أكثر من الانخراط في دراسة تاريخية نقدية تعتمد المقارنة بين مختلف الحضارات التي عرفها حوض البحر الأبيض المتوسط. إن لدى أركون اقتناعاً ظهر في كيفية تحقيبه لتاريخ العقل الإسلامي مفادها أن «للعقل تاريخاً وصيرورة تاريخية، بمعنى أنه يتحوّل ويتغيّر عبر العصور وبحسب إمكانيات كل عصر وأدواته العلمية أو التقنية»[٤٥]. من هنا يمكن التحدّث عن قطيعة في تاريخ العقل عندما يحقق تغيّراً وتحوّلاً أساساً في مساره. لذلك لا يمكن التحدّث اليوم عن قطيعة مع «عصر الانحطاط» لأن فكره هو الذي يهيمن اليوم، وليس له علاقة بفترة الإنتاج والإبداع التي عرفها العصر الكلاسيكي.

---

(٤٤) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ٢٨٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

لذلك نجد أركون يدعو في أكثر من مناسبة من أجل العودة إلى الفترة التكرارية التي سيطرت بعد انهيار الحضارة الكلاسيكية «لكي ندرس تلك الصيرورة التاريخية البطيئة التي أدّت إلى انحلال القيم الثقافية العربية ـ الإسلامية وتحوّل المفكرين إلى مجرّد حرّاس للأرثوذكسية الضيقة المنقطعة عن الينابيع الفكرية الكلاسيكية من جهة، وعن الأدوات العقلية والعلمية التي ولّدتها الحداثة الأوروبية منذ القرن الثامن عشر من جهة أخرى»[٤٦].

نلحظ أن أركون عندما يتحدّث عن التحقيب التاريخي للعقل الإسلامي انطلاقاً من الأدوات المعرفية التي يستخدمها وآلية اشتغاله، ينتهي به القول باستمرار إلى الإشارة إلى قطيعتين تظهران الانغلاق الذي توصّل إليه هذا العقل في الحِقبة المعاصرة. وهو في سياق كلامه على التحقيب يتوقف عند أهمية عصر الانحطاط مستبدلاً هذا المصطلح بآخر هو الاجترار أو التكرار، مصرّاً على التحدّث عن «التفاوت التاريخي» كعبارة تصنّف الواقع بدقّة، وتحثّ المفكرين على المقارنة بين الآليات التاريخية، والأنظمة المعرفية والسياسية والاقتصادية ما بين ضفّتي البحر الأبيض المتوسط. إنه يعتمد التحقيب الإبستمولوجي في دراسة تاريخ العقل الإسلامي، وليس التحقيب الزمني، لأنه قد تتعاقب أنظمة سياسية عدة أو سلالات حاكمة، لكن يمكن أن يبقى نظام الفكر ثابتاً، لا يعرف أي تحوّل.

إن «المعيار المعرفي العميق» هو المعيار الأكثر جذرية في مجال التحقيب الزمني لتاريخ الفكر. إنه يمكن تطبيقه على مختلف المجتمعات، تلك التي تسيطر عليها ظاهرة الكتابة، أو التي عرفت الخضوع للظاهرة الشفهية، وبخاصة أن عملية التحقيب أقصت عن اهتمامها الثقافة الشفهية لكي تنشغل فقط بالثقافة المكتوبة. يهدف أركون من خلال ذلك إلى إنجاز تحقيب زمني يشمل قطاعات المجتمع كلها، وليس فقط ما يسمّيه بـ «القطاع الرسمي المدجّن» الذي يُعبّر شرعياً. هناك قطاعات ما زالت مهمّشة وهي تتّسع على الصعيد الاجتماعي، وتضغط على مصير المجتمعات الإسلامية أو العربية. إنه يشير هنا إلى نوع من «القطيعة السوسيولوجية» تصيب كتب التاريخ التي ترضخ للأيديولوجيات الرسمية.

---

(٤٦) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة وإسهام هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ٥٦.

كذلك يشير إلى قطيعة تتعلّق بمفهوم الشخص البشري وتوقه إلى الحريات، متوقفاً عند مكانة المرأة في العديد من البلدان الإسلامية حيث نجد أنها لا تزال بعيدة عن الحد الأدنى الذي يفرضه القانون الحديث للشخص البشري. «والواقع أنه لا يوجد فقط خلاف بين بعض مبادئ الشريعة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وإنما نوجد قطيعة إبستمولوجية جذرية على مستوى الفكر المتعلّق بالشخص البشري وطموحه نحو الحريات، كل الحريات (. . .)»(٤٧).

لذلك نجده يحثّ المسلمين على النهوض من أجل تحقيق «الثورات العقلية والمفهومية» كما حصل في الغرب، وذلك عن طريق تفكيك القانون القديم بدايةً، وليس عن طريق إضافة قانون حديث إلى القديم.

يشير الزواوي بغورة في سياق تقويمه استخدام أركون مصطلح القطيعة في مجالات متعدّدة إلى أنه قام بوصف «القطائع المختلفة التي عرفها الفكر العربي، من قطائع سياسية ولغوية ونفسية وعلمية، أو ما يسمّيه بالانقطاع بين الإسلام السنّي العربي والإسلام الشيعي الفارسي؛ والانقطاع السياسي بسقوط الخلافة سنة ١٢٥٨م؛ والانقطاع الاقتصادي بتوقف العلم العربي وظهور العلم الأوروبي؛ والانقطاع اللغوي بعد عملية التتريك وظهور اللغات الشعبية؛ والانقطاع النظري الحاصل نتيجة تحوّل من العقلانية إلى اللاعقلانية، ومن نزعة نقدية إلى نزعة تبريرية»(٤٨).

لم يوظّف أركون إذاً مفهوم القطيعة في مجال دراسة العقل النظري فقط، إنما وسّع من دائرة استخدام هذا المصطلح لمزيد من الاستفادة، وتسليط الضوء على الطبقات التاريخية المتراكمة. بينما نجد أن الجابري حصر اهتمامه في العقل النظري لكي يتحدّث عن قطيعة بين المغرب والمشرق، أو بين ابن رشد وابن سينا، أو بين البرهان من جهة والبيان والعرفان من جهة أخرى. كذلك لم يرَ أركون من قطيعة حقيقية بين الفكر السنّي والفكر الشيعي على الصعيد المعرفي أو على صعيد آلية اشتغال العقل. لقد اهتمّ بالتحقيب في ضوء النظام المعرفي لإبراز مختلف المراحل التي مرّ بها العقل الإسلامي. كما إنه اعتبر أن نظام الفكر الذي تبلور في السياق الإسلامي منذ بداية الإسلام ولغاية انحسار

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٤٨) بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي**، ص ٧٠.

العصر الكلاسيكي المبدع، أي النظام البرهاني في مصطلح الجابري، إن هذا النظام بقي في مجمله داخل الإطار المعرفي للقرون الوسطى والعصور اليونانية القديمة. بصياغة أخرى، إن الفكر العربي الإسلامي الذي تشكّل في تلك الحقبة، وعلى الرغم من الإبداع الذي بلغه، «بقي كله في مرحلة ما قبل الحداثة»، أي أنه بقي متأثراً بالفكر اليوناني ولم يقطع معه.

إن هذا الأمر ليس فيه انتقاص من عظمته، «ولكن يموضعه ضمن تاريخيته. فبينه وبين الحداثة توجد مسافة إبستمولوجية واضحة»[٤٩]. هنا يبدو أيضاً اختلاف مهم بين أركون والجابري الذي يرى في النظام البرهاني الذي تأسّس في المدرسة المغربية ـ الأندلسية، وبلغ ذروته مع ابن رشد، الأنموذج الذي يجب أن يحتذى اليوم، مشرقاً ومغرباً، من أجل التأسيس لنهضة عربية معاصرة. أما أركون فيصنّف ابن رشد، على الرغم من أهميته ضمن العقل الكلاسيكي المبني على التجربة اليونانية، وعلى العقلانية الأرسطية بشكل خاص، أي أنه ينتمي إلى ما قبل الحداثة، وهو يدعو في أكثر من موضع إلى اللحاق بركب الحداثة، والتقليص من «التفاوت التاريخي»، والاستفادة من مكتسبات نقد الحداثة أيضاً.

هناك أمر يجب أن نشير إليه في هذا السياق، عندما يتحدّث أركون عن إبداع العصر الكلاسيكي لا يعني فقط ابن رشد إنما ابن سينا والغزالي وكل من اجتهد وأنتج في تلك الحقبة. ليس هناك من مشرق ومغرب، ولا من أفضلية للبرهان على البيان أو العرفان. المهم بالنسبة إليه كيف استوعب العقل العربي الإسلامي الفكر اليوناني، وتفاعل معه، من خلال المناظرات والمناقشات الخصبة، والإنتاج الفكري القيّم الذي وصل إلينا. المهم هو المناخ العقلي المنفتح على ما هو جديد، على الحوار وعلى النقاش، بالمقارنة مع الانغلاق والقطيعة التي ستحدث في الحقبة التالية، مرحلة الاجترار والتكرار التي ما زالت تسود لغاية اليوم الخطاب الأصولي بعد أن سيطرت على الخطاب الإصلاحي أو السلفي إبّان القرن التاسع عشر. يشير أركون إلى «استمرارية» وليس قطيعة «إبستولوجية بين أول تبلور لصيغة الإسلام في القرون الهجرية الأولى/وبين الصيغة التي يتخذها الخطاب الإسلاموي الأصولي السائد حالياً في أواخر القرن العشرين (. . .) إن أنماط الإدراك والتصوّر، وأنماط المحاجّة

---

(٤٩) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم،** ص ١٩٥.

والتأويل ورؤية العالم لا تزال هي هي. بهذا المعنى يمكننا التحدّث عن «إبستمه» أصولي مدهش في استمراريته وطول أمده وقدرته على الانبعاث والتجييش حتى في أواخر هذا القرن العشرين[٥٠].

إن هذا الواقع المرتبط بعصر الانحطاط والفهم الضيّق للخطاب الديني، والانغلاق داخل نظام محدّد من الأفكار دفع الجابري إلى العودة نحو الماضي ليغرف من التراث مثالاً للتجدّد والنهوض يتمثّل بابن رشد، ودفع أركون في الوقت عينه إلى الإمساك جيداً بأدوات الحفر والتفكيك الحديثة والتوجّه إلى الماضي نفسه، وبخاصة إلى العقل الديني الذي سيطر على مختلف الإنتاج الفكري العربي الإسلامي لكي يفكّكه وينتقده، على الرغم من المخاطر التي يمكن أن يتعرّض لها كل من يمسّ اليوم العقل الديني. إن الواقع المتردّي المعاصر جعل الجابري يبرز بقوة خصوبة وإبداع التجربة المغربية الأندلسية المتمثّلة بابن رشد في الفلسفة، وابن حزم والشاطبي في الفقه.

إن هذا الواقع عينه لم يحمل أركون على الإعلاء من شأن العقل على حساب اللاعقل والخيال، انقاذاً للوضع الحالي، إنما توجّه إلى ظاهرة الوحي لكي يدرسها بعمق ويشير إلى غنى خطابها، وتعدّد الصور والمجاز والرمز فيها. لم يعمل كما المفكرين الماركسيين على تحقير الظاهرة الدينية، ورميها مع كل ما نتج منها من محاولات وتجارب في دائرة اللامفكر فيه. لم يحقّر «رطوبة الخيال» وجموحه المبدع والخلّاق. إن ذلك لم يمنعه من التركيز على أهمية العقل، والالتزام بصرامة قوانينه من أجل تحقيق فهم أوسع للفكر والتراث والحضارة الإسلامية. من هنا لم يكن وارداً بالنسبة إليه التقسيم الثلاثي لنظم العقل العربي كما فعل الجابري، هذا التقسيم المبني على مفهوم القطيعة الإبستمولوجية بين المغرب والمشرق. صحيح أنه وظّف كما الجابري مصطلح «القطيعة» لكن ليس بهدف الفصل بين أنظمة العقل إنما من أجل تسليط الضوء على جهلنا اليوم لمختلف الحِقَب المؤسِّسة للعقل الإسلامي، والإشارة إلى استمرار حقبة الاجترار المتجسّدة في الخطاب الأصولي المتطرّف الذي انتشر وتوسّع في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ولفتِ الانتباه إلى أن الغنى الذي عرفته الحقبة الكلاسيكية ليس كافياً من أجل الانطلاق بالفكر الإسلامي والانخراط في الحداثة، والحضور الفاعل في نظام العولمة، والمشاركة في إنتاج خطابها.

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

لا بدّ من التوقف هنا عند أمر وجدناه لافتاً، وهو التمييز بين كيفية تعاطي كل من أركون والجابري مع التراث العربي الإسلامي. لقد لحظنا أن للأنثروبولوجيا أثراً مهماً في توجّه أركون النقدي، وذلك خلافاً لتوجه الجابري الذي سيطر عليه البحث عن العقلانية في التراث لإبراز معالمها. إن اهتمام أركون بمن يدعوهم «المفكرين التواني» الذين لم يشغلوا المفكرين على مرّ السنين ولم يثيروا فضولهم. يكاد لا يخلو كتاب من ذكر أبي حيان التوحيدي ومسكويه، مع تشديد من قبل أركون على النزعة الإنسية والعقلانية عندهما، والتي جعلت من الإنسان ركيزة في فعل التفكّر، من دون أن تهمل البعد الروحي. يشير أركون إلى المنحى الثوري والنقدي اللاذع في كتابات التوحيدي الذي أراد «أن يحرّر الدين من الطقوس والشعائر الشكلانية لكي يجعل منه محلاً للتعميق الروحي. كما أراد في الوقت ذاته أن يربط الممارسة السياسية بالأخلاق المحسوسة للإنسان في المجتمع. وأراد أيضاً إغناء بلاغيات أرسطو عن طريق جماليات اللغة العربية بمعانيها ونحوها»[٥١].

هناك رغبة في تحقيق ثورة فكرية خلال القرن الرابع الهجري، ظهرت في العمل على فتح آفاق الروح بواسطة الإبداع، والبحث الدؤوب عن قيم الخير والحق والجمال، والتفاعل مع التراث الثقافي الحي في مختلف المدن الكبرى كبغداد، وأصفهان وغيرهما. كذلك لا يهمل أركون التحدّث عن مسكويه الذي حاور وناقش التوحيدي، متميّزاً بـ «المنهجية التربوية الصبورة، والرؤيا المعتدلة للحكيم الفيلسوف الذي تشرّب الثقافة الإيرانية القديمة جداً»[٥٢]. انفتح مسكويه على التاريخ «الكوني» لثقافات وشعوب عديدة ضمن إطار الطريقة التي تبلورت في عصره. إنه كان معجباً بأرسطو وبخاصة بعلم المنطق وعلم الفيزياء والماورائيات والأخلاق الأرسطية.

هناك نوع من تسليط الضوء، عن قصد، من قبل أركون، على من سمّوا بالمفكرين المهمّشين، من أجل الكشف عن مواقع «الحداثة» في ذلك الحين، داخل التراث العربي الإسلامي. بصياغة أخرى، لقد عمد أركون إلى الاتجاه نحو من لم يعتبرهم المفكرون الآخرون ذوي شأن مهم، لكي يؤكّد وجود بذور الأنسنة والعقلانية عند هؤلاء، هذه البذور التي سنجدها قد نمت

(٥١) أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ص ٦٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

وأثمرت في الغرب الأوروبي، واندثرت وتبدّدت في الناحية الشرقية للبحر الأبيض المتوسط.

يمكن أن نجد في المقابل، أن الهمّ الفكري عينه واضح عند الجابري، أي العمل على إظهار مكامن الحداثة التي عرفها التراث العربي الإسلامي، لكن بدلاً من أن يبحث عن بذور الحداثة لدى المفكرين المهمّشين، توجّه إلى ابن رشد بوصفه أحد أهم أقطاب العقلانية الأرسطية في تاريخ الفكر العربي، لافتاً إلى عظمة وأهمية إنتاجه الفكري. لذلك أشرنا إلى أثر الأنثروبولوجيا في مسار أركون النقدي. هذا العلم الذي ينشغل بالمهمّشين والمنبوذين من قبل السلطة الحاكمة، سواء فكرياً أم سياسياً، لكي يبرز خصوصية وغنى ما كانوا قد أنتجوه، من دون أن يتنكّر لما قام به العظماء والماسكين بزمام الأمور.

كذلك هناك ما يميّز بين أركون والجابري، إنه موقف كل منهما من ابن سينا، والمعتزلة. لقد سبق أن أوردنا موقف الجابري الرافض لفلسفة ابن سينا وما غرقت فيه من انتقادات لاعقلانية وسحر في سياق هذا الفصل، وأوردنا بالتالي رد جورج طرابيشي على انتقادات الجابري. كما إننا قد فصّلنا القول على قراءة هذا الأخير لفلسفة ابن سينا المشرقية في الفصل الخامس الذي يدور حول إشكالية العقل. إن ما نود أن نشير إليه في هذا السياق هو هذا الفرق الكبير في التعاطي مع نصوص ابن سينا وتقويم إنتاجه الفكري. في حين يرى الجابري أن ابن سينا ليس «ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية أوجها كما يعتقد، بل ذلك الرجل الذي كرّس وعمل على تكريس لا عقلانية صميمة في الفكر العربي الإسلامي تحت غطاء «عقلانية» موهومة»[٥٣]. إنه يريد أن يصحّح فكرة خاطئة سادت زمناً طويلاً مفادها أن تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام بلغ أوجه مع ابن سينا، وبدأ بالتدهور مع الضربة التي شدّدها الغزالي عند إعلانه عن «تهافت الفلاسفة» وتكفيرهم. إن فشل المدرسة الفلسفية في المشرق كان قد وصل إلى أبعد حدّ مع ابن سينا الذي عمل كما سابقاه على دمج الدين بالفلسفة.

أما أركون فقد أخذ موقفاً مغايراً تماماً، إذ اعتبر أن ابن سينا كان قد حصّل

---

(٥٣) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٠٠.

واستجمع كل المعارف والتيارات الفكرية التي سادت قبله، كما إنه أغناها عندما وظّفها في «تأليف أعماله الرائعة التي لا تضاهى». ويشدّد على أن ابن سينا كان منفتحاً على مختلف تيارات الروح الكبرى، إذ كان يجمع في شخصه ـ كما يشير هاشم صالح موضحاً ـ بين ثلاثة تراثات مهمّة، هناك التراث الإيراني القديم، بالإضافة إلى التراث الإسلامي الذي امتدّ على أربعة قرون، والتراث الفلسفي الذي كان قد دخل الساحة العربية الإسلامية على أثر حركة الترجمة والنقل. من هنا يرى أركون مؤكّداً أن ابن سينا كان قد «تفوّق على سابقيه من حيث مقدرته على الجمع بين صرامة العقل وثبات الخيال الخلاّق»(٥٤).

من الواضح هنا الفرق بين القراءتين لفكر ابن سينا، ومن البديهي أن نسأل إذاً عن سبب هذا الفرق. لن نكرّر في هذا السياق ما كان قد استنتجه جورج طرابيشي أو يحيى محمد أو غيرهما، لكن نود أن نبرز مرّة أخرى أثر علوم الإنسان في مقاربة أركون، وبخاصة علمَي السيميائيات والأنثروبولوجيا اللذين لا يحقّران عمل الخيال، ولا يعتبرانه يشكّل خطراً على العقل، ويهدّد بالتالي المسيرة العقلانية، فيعملان على ضربه ورميه في دائرة السحر والخرافة.

لقد قرأ الجابري فكر ابن سينا من زاوية الفيلسوف الذي يبحث عن سند عقلاني متين في عمق التراث لكي يبني عليه صرح النهضة، فلم يجد فيه ما يحقّق مبتغاه. بينما قرأ أركون هذا الفكر عينه من زاوية الباحث بأدوات حديثة في تاريخ العقل الإسلامي الذي ينقسم بحسب رأيه إلى ثلاث مراحل رئيسة: مرحلة ظهور الإسلام التي قطعت مع ما قبلها من جاهلية، ومرحلة الفكر الكلاسيكي التي ينتمي إليها ابن سينا، ثم مرحلة ما يسمّى بعصر الانحطاط أو ما يقصد به التكرار والاجترار. كان ابن سينا منغمساً في إشكاليات عصره، منخرطاً، بالنسبة إلى أركون، بالتأليف فيها، وهو من الذين أسهموا في إعلاء صرح الحضارة العربية الإسلامية.

كذلك نود أن نذكر مرة أخرى، إنه ربما كان الجابري قد قرأ ابن سينا من منظور ابن رشد، أي أن الذي أتى أولاً هو ابن رشد، ومنه تمّ التوجّه نحو ابن سينا لإظهار تفوّق ابن رشد عليه. كذلك نجد أن ابن سينا كان بمثابة الواجهة، بالنسبة إلى الجابري، التي تخفي وراءها كل شطحات الهرمسية

---

(٥٤) أركون، المصدر نفسه، ص ٦٧.

والحرّانية والمانوية وغيرها، فتصدّى لها كلها من خلاله، لكي يوقف زحفها نحو التراث العربي الإسلامي الصرف. بينما أركون لم يكن لديه أي اهتمام بالبحث عمّا هو عربي خالص، أو إسلامي خالص. إنه تعاطى مع نصوص التراث بوصفها نتاجاً فكرياً جديراً بالاهتمام، من أجل التعرّف إلى السيرورة التاريخية للعقل العربي الإسلامي، وتسليط الضوء على ما ساد العصر الكلاسيكي من انفتاح تفتقده المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة، وبخاصة هذا الانفتاح الذي عُبّر عنه من خلال طرح مسائل جريئة، كمسألة خلق القرآن مع المعتزلة.

يعتبر أركون أن المرحلة الوحيدة التي انتصر فها العقلانيون في تاريخ الإسلام، وشكّلوا أيديولوجيا النظام، كانت حين تبنّى الخليفة المأمون عقيدة المعتزلة على نحوٍ رسمي. لقد عمل على محاربة الحنابلة خصوم المعتزلة، فدخل في الصراع من موقع رسمي مسؤول مقرّباً إليه أهل العدل والتوحيد، ومبعداً عنه أهل التقليد والنقل. لكن لم تدم هذه الفترة طويلاً، إذ إنه مع مجيء الخليفة القادر عاد النظام السنّي ليقف بحزم في وجه الأخطار التي سبّبها المعتزلة والإسماعيلية، وحتى الأشعرية التي تعرّضت بدورها لنقد كثير من قبل الحنابلة. لقد اسفرت سياسة القادر هذه عن نتائج حاسمة على صعيد إغلاق الفكر وتجميد النقاش العقيدي في الدين الإسلامي، بشكل تعسّفي.

إن أبرز مسألة كانت قد ميّزت المناقشات في تلك المرحلة، هي «خلق القرآن» التي طرحها المعتزلة، والتي باتت مع الخليفة القادر وبعده مرفوضة بعنف وبقوة السلاح. يشير أركون في هذا السياق إلى أن فتح النقاش حول مسألة خطيرة كهذه أمر في غاية الأهمية على الصعيد النظري من أجل تحديث الفكر الإسلامي. إنه يدعو المثقفين لكي يكتشفوا غنى وعمق أحد أبرز نماذج المناقشات اللاهوتية واللغوية والأنثروبولوجية التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي، وذلك بالمقارنة مع مستوى المناقشات التي تدور اليوم.

يرى المعتزلة أن القرآن ليس مثل الله أزلياً، فهو مخلوق في لحظة محدّدة من قبله تعالى، وبإرادة منه. إن الله وحده الكائن الأزلي والسرمدي، والقرآن مخلوق في لحظة من التاريخ. أما بالنسبة إلى الموقف السنّي الأرثوذكسي، فإن القرآن ليس مخلوقاً، إنما وجد منذ الأزل مثل الله. ولا يجوز بالتالي الفصل بين الله وكلامه لأنهما متزامنان.

إن القرآن مكتوب بلغة بشرية هي اللغة العربية بالنسبة إلى المعتزلة والخلق عندهم قد تمّ على مستويَيْن: المستوى **الأول** هو المستوى الإلهي المتعالي، أما المستوى **الثاني** فهو التاريخي البشري. «فالمعتزلة يقولون بأن القرآن متجسّد في لغة بشرية وحروف عربية، وبالتالي فينبغي أن نستخدم كل مصادر فقه اللغة العربية وإدراك أسرارها البيانية من أجل فهمه وتفسيره والتوصّل إلى المقاصد الإلهية المعبَّر عنها في نص قيل بلغة بشرية»[٥٥]. من هنا يشير أركون إلى أهمية نظرية خلق القرآن التي من شأنها أن تؤثّر في تفسيره أو تأويله.

وضع الحنابلة، في المقابل، القرآن خارج إطار ما هو بشري وتاريخي، إذ يجب أن يتلقّاه المؤمنون كما أُنزل، من دون طرح أي سؤال حول كيفية فهمه أو تفسيره، لأنه ليس بحاجة إلى تفسير أو تأويل. لكن يلحظ أركون هنا أن علماء الدين عملوا على تفسير القرآن وتأويله منذ البداية، وذلك على الرغم من إيمانهم بأزليته، كانوا يفسّرونه ويؤوّلونه وفق متطلبات عصرهم وظروفهم، وما كان متوافراً لديهم من إمكانات علمية وأدوات فكرية.

يلفت أركون في هذا السياق إلى أن جرأة المعتزلة بالإضافة إلى المناخ المنفتح الذي كان سائداً في أيامهم، أمران غير متوافرين اليوم، وذلك منذ أن تمّ إغلاق مجال النقاش والمناظرة والتفكير المنفتح منذ عشرة قرون. إنه يعتبر أن «ما كان ممكناً التفكير فيه في القرن التاسع أو العاشر الميلادي أصبح مستحيلاً التفكير فيه في أواخر القرن العشرين! (. . .) إن الوضع السياسي الحالي يجعل مستحيلاً ليس فقط إعادة فتح تلك المناقشة التي أثارها المعتزلة حول خلق القرآن، وإنما كل تفكير لاهوتي بشكل عام»[٥٦].

يبدو هنا جلياً همّ أركون، من خلال طرحه مناقشة خلق القرآن، ألا وهو تدعيم التفكير اللاهوتي الذي يُعتبر ضرورة ملحّة. إن توقّفه عند المعتزلة ليس فقط من باب تسليط الضوء على ما قاموا به، إنما من أجل إظهار الفرق الشاسع بين الماضي والحاضر، ولفت الانتباه إلى ضرورة العمل على تنشيط علم اللاهوت من أجل توسيع آفاق العقل الإسلامي المعاصر، وتأسيس فكر ديني على ركائز عقلانية منفتحة.

---

(٥٥) أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص ١٨٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

إن الموقف الذي اتخذه المأمون لدعم المعتزلة وتبنّي نظريتهم يراه الجابري في المقابل أنه أتى نتيجة أوضاع اجتماعية وسياسية أجبرت المأمون على ذلك، بهدف محاربة التيار الحنبلي المتطرّف الذي كان قد بدأ يسيطر على الشارع. كما يشدّد الجابري على القمع الذي مارسه المعتزلة واضطهادهم لكل من رفض فكرهم وآراءهم، متوقفاً عند مثال محنة ابن حنبل الطويلة[٥٧].

أما في ما يتعلّق بدور العقل عند المعتزلة فيرى الجابري أنه مجرّد أداة للقياس، يعتمد على آلية الربط وقياس الغائب على الشاهد. كذلك لم يتقدّموا على غيرهم عندما بحثوا في السببية، إذ إن موقفهم منها «لا يختلف في جوهره عن موقف الأشاعرة، فالسببية عندهم جميعاً ليست علاقة ضرورية بين الحوادث وإنما هي علاقة اقتران بينها والفعل الناتج هو فعل الله الصادر عن إرادة حرة»[٥٨]. يشير الجابري في سياق كلامه على المعتزلة إلى التناقض بين اتجاههم العقلاني «المبالغ فيه كثيراً» وإنكارهم مبدأ السببية. إنه ينتقد بعض الباحثين المعاصرين لأنهم وجدوا في قولهم بخلق الأفعال اعترافاً بالحرية الإنسانية، في حين أن هدف المعتزلة كان يعود إلى تنزيه الله من أن تُنسَب إليه مباشرة أفعال البشر القبيحة.

يحاول الجابري كما لحظنا أن يصحّح صورة المعتزلة المضخّمة عن طريق تسليط الضوء على أوجه الشبه الكثيرة بين المعتزلة والأشاعرة، ومن بينها اعتبارهم أن أفعال الربط والضبط والحفظ التي يقوم بها العقل إنما تتمّ في القلب. أي أن العقل في المفهوم البياني الذي لم يخرج عنه المعتزلة هو وظيفة يقوم بها القلب. كان المتكلمون يستخدمون لفظ القلب بمعنى العقل على أساس أن الأول هو أداة والثاني وظيفة له. إن المعتزلة هم الذين وضعوا لمسألة العلاقة بين القلب والعقل إطارها النظري، ضمن نظريتهم في الجوهر الفرد.

إن هذه النظرة السريعة التي ألقيناها على موقف الجابري من المعتزلة

---

(٥٧) نلحظ في قراءاتنا نصوص الجابري أنه يحاول أن يصحّح تلك الصورة التي ظهّرها العديد من المفكرين حول حداثة المعتزلة وعقلانيتهم، فهو لا يوفّر مناسبة لكي يشير إلى أوجه الشبه بينهم وبين الأشاعرة وانخراطهم في إطار النظام البياني، ليس أكثر. لمزيد من التفاصيل حول محنة ابن حنبل انظر: محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، الفصل الثاني.

(٥٨) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٢٠٣.

تهدف إلى إبراز الفرق بينه وبين أركون في هذا الشأن. إن ما يعتبره أركون انفتاحاً وتميّزاً في التفكير العقلاني، يفسّره الجابري على أنه رضوخ لظروف سياسية، وتأمين للمصالح الخاصة. إن وراء دفاع أهل الحكم عن مسألة خلق القرآن سبب سياسي محض يطاول أمن الدولة بالتحديد، إذ لم يكن المأمون ولا المعتصم من بعده ولا حتى الواثق يرغبون في الإعلان بأن الأمر يتعلّق بتهديد الأمن. كذلك لم يكن ممكناً على الذين اضطهدتهم الدولة أن يصرّحوا بأنهم يعارضون القول بخلق القرآن من أجل تعبئة الناس ضدّها. من هنا يرى الجابري أن الصراع كان حاصلاً على سطح القضية من خلال توظيف مسألة دينية ليست من الأصول، إنما هي فرع يجوز فيه الاختلاف، وتعدّد وجهات النظر. بعبارة أخرى، كانت هذه المسألة نوعاً من توظيف ما هو ديني في خدمة ما هو سياسي. إن خلق القرآن «مسألة فرعية جداً بالنسبة إلى أصول المعتزلة، وما نعتقد أنهم كانوا سيجعلون منها الشعار الذي يمثّلهم، لو استشيروا بحرية في ذلك. على أن المعتزلة كان لهم شعارهم الخاص، وهو الشعار الذي اختاروه ليميّزوا به أنفسهم، وهو شعار «أهل العدل والتوحيد»[٥٩].

من البيّن هنا التقليل من أهمية القول بخلق القرآن انطلاقاً من أخذ الظروف السياسية بالاعتبار، وذلك خلافاً لما تقدّم به أركون من تقدير لغنى المناقشة في العصر الكلاسيكي، ولرفض المعتزلة الموقف الأحادي الذي فرضه الخليفة القادر بقرار سياسي لا مشروعية له دينياً أو لاهوتياً. «لقد فرض رأيه القائل بأن القرآن غير مخلوق عن طريق القوة المسلّحة لا عن طريق المناظرة والاستشارة التي كان يمكن أن تجري بين مختلف العلماء المنتمين إلى مذاهب مختلفة وآراء متشعِّبة (. . .) لقد أوقفت السلطة السياسية آنذاك مناقشة خصبة كانت ستعطي شيئاً كثيراً لو استمرّت»[٦٠].

يمكن أن نستنتج أن السلطة السياسية تبقى منسجمة مع مبادئها في كل مرّة تمارس الضغط والملاحقة بقوة السلاح على من يخالف رأيها المستقيم. لكن لا بدّ أيضاً من الإشارة إلى أن شخص المأمون عرف بالانفتاح والقبول بتعدّد الآراء. كما إن المعتزلة، على الرغم من توظيف المأمون مسألة خلق القرآن في

---

(٥٩) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ص ١١٤.

(٦٠) أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص ١٨٦.

أهداف سياسية تخدم مصالحه، لا شيء يمنع من أن يكون قولهم في هذه النظرية دليلاً على محاولة فهم القرآن انطلاقاً من الشروط البشرية، وإدخاله في التاريخ، وهذا أمر يعتبر جديداً وتقدّمياً في تلك الحقبة من الزمن. هذا لا يعني أن نسقط رغبات اليوم بالتجديد، والتأسيس لفكر نقدي، وإعادة فتح المناقشة اللاهوتية على الماضي، وعلى نظرية المعتزلة تحديداً، من أجل الارتكاز في كل ذلك على سند عرفه التراث العربي الإسلامي. ويمكن أن نقول أيضاً إن المعتزلة قد دفعوا غالياً ثمن آرائهم في ما بعد، حين أغلق باب الاجتهاد، وأسدل الستار على مسرح النقاش والمناظرات المتعدّدة. لقد اضطُهد المعتزلة في النهاية أكثر مما اضطَهدوا، من هنا نجد أركون يقف إلى جانبهم، ليشير باستمرار إلى ما حاولت السلطة في ما بعد طمسه، غالباً ما نجده يسلّط الضوء على الذين هُمّشوا وقمعوا وأسكتت أصواتهم عبر التاريخ الإسلامي.

استنتاجات

يبقى أن نشير في ختام هذه المقارنة التي تناولت إشكالية العقل لدى كل من أركون والجابري إلى أننا حاولنا أن نحصر بحثنا بثماني نقاط، كنا قد اخترناها بالتدرّج في سياق قراءتنا للمشروعين النقديين. لقد توقفنا بالدرجة الأولى عند إشكالية هوية العقل، أهو عربي أم إسلامي. ثم عرضنا لمسألة وحدة العقل أو تعدّده، هل هناك عقل عربي إسلامي واحد، أم ثلاثة أنظمة يعمل كل واحد منها بتميّز عن الاثنين الآخرين.

كما سلّطنا الضوء على أهمية العقل واللاعقل، ودور الخيال والرمز والمجاز، متوقفين عند رأي كل من أركون والجابري بخصوص الثقافة العالمة المكتوبة والثقافة الشفهية. كذلك أفردنا فقرة تناولنا فيها منزلة التصوّف في مشروع الجابري، وقراءة أركون للتجربة الصوفية ولما كانت قد أنتجته. ثم أردنا أن ننتقل إلى نقطة محورية ميّزت بين المشروعين وهي كيفية استخدامهما مفهوم القطيعة المعرفية، وأوردنا أبرز الردود التي تناولت توظيف الجابري لهذا المفهوم.

كما أدّت بنا المقارنة إلى التوقف عند انشغال أركون بالمفكرين الثانويين المهمّشين أكثر من الجابري الذي أولى اهتماماً أكبر بالمفكرين الرسميين الذين

سطعت أسماؤهم في التراث العربي. إننا خصّصنا فقرة للتوقف عند اختلاف لافت في قراءة فكر ابن سينا بين أركون والجابري، لم نكتفِ بأن نثير هذا الاختلاف ضمن الحديث عن القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب، إنما أردنا أن نوسّع له مكاناً خاصاً في هذه المقارنة نظراً إلى أهمية هذا البون الشاسع في قراءة نصوص التراث. وختمنا بحثنا بإثارة تقويم كل منهما لفكر المعتزلة بعامة ولنظرية خلق القرآن بخاصة.

حاولنا من خلال التوقف عند هذه النقاط الثماني أن نتوصل إلى الكشف عن خصوصية ما يميّز المشروعين النقديين عن بعضهما، متوقفين عند بعد التفاصيل التي رأيناها مهمة، وهي تضفي طابعاً خاصاً بكل مشروع على حِدى، في ما يتعلّق بإشكالية العقل، لكي ننتقل الآن إلى مقارنة قراءة كل من أركون والجابري لعلاقة الديني بالسياسي في التراث العربي الإسلامي.

الفصل التاسع

الديني والسياسي
في مشروعي أركون والجابري

كنا قد بيّنا على مدى الصفحات السابقة من هذا القسم الأخير كم أن نقاط الاختلاف، سواء على صعيد المنهج أم على صعيد إشكالية العقل، هي أكثر من نقاط الالتقاء في مشروعَي نقد العقل بصفتيه العربي والإسلامي. إن الخيارات المنهجية مغايرة، كما آليات التطبيق، والنتائج والخلاصات التي تمّ استنتاجها. كذلك لن يختلف الأمر كثيراً بخصوص العقل السياسي أو المقاربة النقدية لعلاقة الدين بالسياسة في التراث العربي الإسلامي.

هناك ما يجب أن نشير إليه في ما يتعلّق بنقد العقل الأخلاقي الذي لم نخصّص له قسماً محدّداً من دراستنا. إن الكلام في السياسة لم يكن منفصلاً تماماً عن الأخلاق في التراث العربي الإسلامي. لم نشأ أن نتوقف بالتفصيل عند القراءة النقدية للعقل الأخلاقي لسببين:

الأول لأن معالجة أركون للقيم الأخلاقية الإسلامية وردت من خلال تحدّثه عن السياسة في الإسلام، ومن خلال بحثه في النزعة الإنسية التي برزت في القرن الرابع الهجري. يكاد لا يخلو كتاب لأركون مترجم إلى العربية من ذكر شيء عن علاقة الديني بالسياسي والأخلاقي في الماضي وفي المجتمعات الإسلامية المعاصرة. إنما نود أن نشير إلى ثلاثة كتب تظهر عناوينها اهتماماً خاصاً بالأخلاق، هي على التوالي: **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، و**نزعة الأنسنة في الفكر العربي** و**معارك من أجل الأنسنة**. من هنا

حاولنا تسليط الضوء على نظرة أركون النقدية للخطاب الأخلاقي في الإسلام، ولعلاقته بالسياسة، في سياق حديثنا عن إشكالية العقل العربي الإسلامي وعن الإسلام والسياسة.

أما السبب **الثاني** الذي حال دون أن نفرد قسماً خاصاً بالأخلاق في دراستنا فيكمن في أن مشروع نقد العقل الأخلاقي العربي كان ينتمي إلى دائرة المؤجّل بالنسبة إلى الجابري. اهتمّ بشكل أساس بالجانب المعرفي للعقل العربي، من ثم السياسي، لكي يأتي انشغاله بالعقل الأخلاقي متأخراً في الزمن عما سبقه من مراحل نقد العقل العربي. نلحظ عند الجابري أيضاً أنه تطرّق إلى السياسة في سياق تحدّثه عن نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية. لذلك اخترنا أن نكتفي بجانب واحد من العقل العملي، أي الجانب السياسي من دون أن نهمل الكلام على الجانب الأخلاقي إلا عند الجابري، وذلك لأسباب عدّة نذكرها تباعاً. إنه احتفظ بآرائه النقدية حول المسألة الأخلاقية لكي ينشرها في كتابه **العقل الأخلاقي العربي** الذي أراده «أن يكون «دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية»، وفي ذات الوقت تأريخاً للفكر الأخلاقي العربي»[1].

لم نجد على صعيد المنهج خطوات جديدة في هذا الكتاب، إذ إن المؤلّف نفسه كان قد صرّح بأنه سوف يعتمد كما في كتبه السابقة على التحليل التاريخي، والمعالجة البنيوية، والطرح الأيديولوجي. كما إنه استبعد التراث الشفهي لكي يلتزم بالثقافة العالمة، تاركاً دراسة «الأخلاق المطبقّة» أو «العادات الأخلاقية» لعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع. كذلك لم نجد في هذا الكتاب بحثاً في القيم الإسلامية كما أسّسها القرآن التي تطاول الشرع الإسلامي والحديث، إننا نلحظ بوضوح تجنّب المؤلّف عملية البحث النقدي، حتى في مجال التحدثّ عن الأخلاق. فالنص الديني قد شرّع للأخلاق مسهماً في تأسيس فكر أخلاقي خاص بالإسلام. لكن الجابري بقي ملتزماً بخياره منذ البداية، لا يريد خوض معارك نقدية في المجال اللاهوتي، لقد حدّد نطاق عمله بالعقل العربي فقط. هذا على الرغم من أنه أشار إلى أن تكوين العقل الأخلاقي العربي متعدّد

(١) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٥٧.

المصادر يضمّ خمسة موروثات ثقافية متصارعة هي: الموروث الفارسي، واليوناني، والصوفي، والعربي الخالص، والإسلامي الخالص. نلحظ أنه لم يشأ، حتى عند تحليله الموروث الإسلامي الخالص، أن يتوقّف مليّاً عند القرآن والسنّة إنما اختار أن يسلّط الضوء على نصوص للمحاسبي والماوردي والأصفهاني والغزالي وابن تيمية.

إننا نجد أركون في المقابل يولي اهتماماً بنظرية القيم القرآنية، ويتوقّف عند الخطاب المعياري السردي في بعدّيه الديني والدنيوي، وعند الخطاب المعياري التحليلي في مستوييْه اللاهوتي والفلسفي[٢]. إنه توقف عند النص الديني باعتبار أن للوحي أثراً بالغاً في تكوين الخطاب والسلوك الأخلاقيين، وذلك من دون أن يهمل النصوص الفلسفية التي بحثت في الأخلاق.

نود أن نشير في هذا السياق إلى أمر لفت انتباهنا، وهو يذكّرنا بالتناقض الذي وقع بين موقفي كل من أركون والجابري بخصوص فكر ابن سينا. إنه ينسحب هذه المرّة على مسكويه. سبق أن أشرنا إلى انشغال أركون بالمفكرين المهمّشين، واهتمامه بالتوحيدي ومسكويه، وتركيزه على قيمة انفتاحهما وعقلانيتهما ونزعتهما الإنسية، مشدّداً على أن العقل العربي الإسلامي قد عرف ازدهاراً مهمّاً في القرن الرابع الهجري. لقد تناول بالبحث المفصّل فكر مسكويه والتوحيدي في كتابه **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، من دون أن يُهمل العودة إليهما في مواضع عدّة أهمها في كتابه **معارك من أجل الانسنة**، حيث نجده يركّز على الموقف الفلسفي عند مسكويه وعلى موضوعيته، واعترافه بسيادة العقل، وتشديده على «الصلاحية الأبدية للحكمة». كذلك يشير أركون إلى أن أثر أفلاطون وأرسطو كان أقوى من أثر القرآن في مسكويه الذي يبدو «كمفكّر ذي وعي "مُعَلْمَن" إلى حد كبير، مثله في ذلك مثل مفكرين آخرين في عصره. فالبعد الديني لا يفرض نفسه عليه إلا على هيئة مجموعة من الشعائر والطقوس، التي لا نعرف في ما إذا كان يحترم فيها الإكراه الاجتماعي أو التعبير الرمزي عن إيمان شخصي جداً»[٣].

---

(٢) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، الفصلان الأول والثالث.

(٣) محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ١٤١.

أما الجابري، فعندما توقف عند مسكويه في سياق تحليله للموروث اليوناني في العقل الأخلاقي العربي، حاول أن يركّز على النزعة التلفيقية الظاهرة بوضوح في كتاب **تهذيب الأخلاق**. أراد أن يدحض كل الآراء القائلة بأهمية هذا الكتاب وعظمته. أشار إلى أن مسكويه قام بترك أرسطو لكي يلجأ إلى الاقتباس من «الفلسفة الدينية الهرمسية الفيضيّة»، كما إن منهجه العلمي كان قد تحوّل إلى «طريقة وعظية»»[٤]. ينتقد الجابري مسكويه لأن في فكره الأخلاقي ترويج واضح للقيم الكسرويه الآتية من الموروث الفارسي والتي تعتمد على تأكيد «المماثلة بين الله والسلطان».

أكّد الجابري في خاتمة **العقل الأخلاقي العربي** «أن كتاب مسكويه، هذا الذي بقي إلى الآن يعتبر قمة التأليف في الأخلاق في الثقافة العربي، قد انكشف هنا زيف مظهره فبدا على حقيقته كبضاعة من سوق «المقابسات»، (. . .)»[٥]، يرتكز بشكل أساس على التلفيق.

شدّد الجابري في معرض حديثه عن الموروث اليوناني على أهمية ما جاء به ابن رشد في مجال التأليف في الأخلاق. لقد تمكّن من تجاوز أفلاطون إلى أرسطو، كما سبق أن ذكر ذلك في المقدمة التحليلية لكتاب **الضروري في السياسة**، بالإضافة إلى اهتمامه بالواقع العربي والأندلسي. لقد لحظنا خلال اشتغالنا على نص الجابري في الجزء الرابع من نقد العقل العربي المخصّص للأخلاق، إن ما أورده حول فكر ابن رشد ومنهجه وجدّة ما توصّل إليه، كان قد ذكره بتفاصيله سابقاً في سياق تقديمه كتاب **الضروري في السياسة** لابن رشد، فلم نعثر على موقف جديد.

لقد جعل الجابري من ابن رشد أنموذجاً يُقتدى به، في مجال التأليف في السياسة سابقاً، وهنا في مجال الأخلاق، انطلاقاً من الكتاب عينه أي «الضروري في السياسة». إنه يختم عرضه لمضمون هذا الكتاب بالتصريح بـ «أننا هنا لأول مرة في الثقافة العربية أمام عمل متميّز هادف وأصيل، رصين وشجاع». ويشير إلى «أنه لأول مرة ـ وأيضاً لآخر مرة ـ يتمّ التعامل، في الثقافة العربية، مع المضمون السياسي لكتاب **الجمهورية** كما هو، بعيداً عن أية

---

(٤) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٤١١ ـ ٤١٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٢٢.

بطانة ميتافيزيقية (كتلك التي لفّه فيها الفارابي)، وعن منهج «المقابسات» و«سوق الأدب» الذي يقتطف عبارة من هنا وأخرى من هناك، مع تجنّب ما هو نقدي (. . .)»[٦].

نود أن نشير هنا إلى أن الكلام في الأخلاق بالنسبة إلى الجابري على علاقة وطيدة بالسياسة، وقد أشار إلى ذلك عندما بحث في التراث العربي الإسلامي. هناك إذاً نوع من التداخل بين السياسي والأخلاقي من شأنه أن يبرّر لنا خيارنا الاكتفاء بالتكلّم على السياسة في هذه الدراسة، وتسليط الضوء من خلالها على الأخلاق. فالجابري كان قد طرح مفهوم ابن رشد للسياسة ولتدبير المدينة في مجال التحدّث عن السياسة ومن ثم عن الأخلاق. كما إنه أشار إلى أن كثيراً من القيم التي روّجت لها الموروثات الثقافية «كانت قيماً سياسية أو ذات حمولة سياسية (. . .) والحق أن الأخلاق والسياسة كانا مندمجين في الفكر القديم (. . .) فصلاح الفرد (الأخلاق) كان من أجل صلاح الجماعة السياسية (الدولة)»[٧].

أردنا من خلال ما أوردناه في مجال المقارنة بين مقاربة أركون والجابري للخطاب السياسي الإشارة إلى أن التداخل بين الأخلاق والسياسة في التراث العربي الإسلامي قد ظهر، على صعيد التأليف، في نقدهما معاً. كذلك أردنا أن نبرز الفرق بين أركون والجابري في قراءة فكر مسكويه الأخلاقي وتحليله. ثم إن توقّفنا عند ابن رشد كان بهدف الإشارة مرة أخرى إلى أهمية هذا الفيلسوف بالنسبة إلى الجابري، وتصدّره أهم موقع بين مختلف الذين كتبوا إن في مجال الفلسفة أو العقيدة أو السياسة أو الأخلاق. بينما نجد صورة ابن رشد أقل عظمةً عند أركون الذي يعتبره قد أسهم «في صياغة النظرية العامة لتأويل النصوص المقدسة، ولكن هذه النظرية لم تكن كلها عقلانية، أو لم تكن مستقلة عقلانياً بالكامل»[٨].

خضع ابن رشد في النهاية إلى معطى الوحي، إذ إن نظريته في التأويل أعطت الأولوية للوحي على العقل. ولا يجوز أن يُلام على ذلك، لأنه لم يكن

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٨) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ٢٥٠.

ممكناً تخطّي هذا الموقف في القرون الوسطى مهما كان المفكر أو الفيلسوف عبقرياً. رفض أركون كمؤرخ أن يفرز أنماط العقلانية في الفكر العربي الإسلامي لكي ينتقي الأفضل، ويؤكّد تفوّقه وحده، ويفرضه على الآخرين كأنموذج يُحتذى، هذا على الرغم من إعجابه الشديد بالعديد من المفكرين الذين أغنوا التراث بإنتاجهم. لم يلتزم بخط واحد، ولا بمفكر واحد، ولا بمنهج واحد، إنه تعدّدي النزعة والتطبيق، لأنه يتفادى الوقوع في تأسيس عقيدة جديدة، أو أيديولوجيا خاصة، لذلك لم نجده ينحاز إلى نمط محدّد من العقلانية، ولا إلى فيلسوف يرفعه إلى مستوى الأنموذج الأوحد.

برز هذا الأمر كعامل أساس، يفرّق بين نظرتين نقديتين اختارت كل واحدة منهما أسلوباً خاصاً، وسلكت كل واحدة طريقاً مغايرة، انطلاقاً من اقتناعات ثابتة لدى صاحبيهما. لقد بدا واضحاً هذا الاختلاف خلال مراجعتنا لما تقدّم به كل من أركون والجابري سواء في مجال المنهج أم إشكالية العقل، وسواء في خصوص الإسلام والسياسة.

إن مراجعة نصوص أركون التي يتطرّق فيها إلى دراسة الخطاب السياسي في الإسلام تبرز لنا أهمية مسألة نقد مفهوم السلطة من الزاوية الفلسفية والتاريخية، وذلك من أجل الكشف عن عملية إقحام الدين في السياسة. لقد حوّل الخطاب السياسي الدين أداة طيعية يتمّ استخدامها في الدفاع عن شرعية كل مذهب. من هنا نجد أن أركون يتحدّث عن الإتولوجية السياسية في الإسلام، وهو يعني بذلك تشكّل خطاب خاص باللاهوت السياسي. إنه يشير إلى العلاقة التي تربط السلطات السياسية بالسيادة العليا الإلهية إلى حدّ يصعب معه الفصل الجذري بينهما. بصياغة أخرى، يعتبر أركون أن الفصل بشكل قاطع بين العامل الديني والعامل السياسي أمر صعب للغاية، إبان القرون الوسطى حين سيطر الوحي على السلطة السياسة ومارس دوره كسيادة عليا وكمصدر وحيد للحقيقة المتعالية. إنه يتوقف عند دراسة العامل أو السبب الذي يجعل إنساناً ما يقبل بتقديم الطاعة والرضوخ إلى سلطة إنسان آخر، فيرى انطلاقاً من مفهوم «مديونية المعنى» لمرسال غوشيه (Marcel Gauchet) أنه بإمكان الإنسان أن يرضى بملء إرادته ويطيع شخصاً آخر لكي يروي عطشه في سبيل التوصّل إلى «معنى مليء». إن هذا النوع من الطاعة خالٍ من الضغط الخارجي لأنه نابع من أعماق الذات.

إن السلطة تمارس هنا من دون عنف، انطلاقاً من العلاقة الداخلية التي تربط بين المؤمن والسيادة العليا. لذلك يشير أركون إلى ضرورة البحث في عمق هذه العلاقة بهدف الكشف عن أثرها في مسار التاريخ الذي تمّ صنعه عن طريق استخدام القوة. إن المشروعية كانت تُخلع على سلطة كل من استلم الحكم، بواسطة البحث عن نوع من «مديونية المعنى» في مكان ما. إن دراسة مشكلة الخلافة والسلطنة في ما بعد، داخل المجتمعات الإسلامية أمر ملح، من أجل تسليط الضوء على كيفية خلع علماء الدين القداسة على السلطة السياسية بواسطة السيادة العليا. إذ كان للخليفة حضور مقدّس يفرض الطاعة على الجميع، ولا يجوز أن يتعرّض أحد لسلطته. يشدّد أركون على الفرق بين السيادة الإلهية من جهة والسلطة البشرية من جهة أخرى. هناك بون شاسع بين الأولى التي تخصّ التعالي وبين الثانية التي تنتمي إلى مستوى العمل البشري المحض. من هنا نجده ينتقد بشدّة عملية التعاطي مع النبوّة باعتبارها مسألة تخصّ الحكم أو نظام الدولة وتعمل على تحقيق الاستمرارية والخلافة.

إن النبوّة هي أرقى من هذا الاعتبار بكثير، إذ إن الفرق كبير بالنسبة إليه بين النبي والخليفة الذي هو مجرّد حاكم. لا يجوز تقليص مفهوم النبوة وإقحامه في السياسة والمشروعية القانونية واستمرارية الدولة لأن في ذلك تخفيضاً من قدر هذا المفهوم. إن عملية التصوّر السياسي للخلافة تؤدّي إلى أحداث قطيعة مع «المقصد التأسيسي الأعلى» الذي يتضمّنه الوحي. إنه يرى أن الأديان التقليدية، وليس فقط الإسلام، «كانت قد استُخدمت ولا زالت تستخدم حتى الآن كملاذ سياسي، واحتمالاً كوسيلة أو كقاعدة انطلاق من أجل الاستيلاء على السلطة. وما دام هذا الضغط التاريخي واقعاً على الأديان، فإن أكثر الأنظمة اللاهوتية انفتاحاً، وأعظم العلوم استنارة لن ينجحا في موازنة تأثير التصورات الدينية الطائفية بصفتها قوة أيديولوجية محرّكة للجماهير»[٩].

يحاول أركون أن يلفت الانتباه إلى هذا التداخل بين السيادة الإلهية

---

(٩) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٢٧.

والسلطة السياسية عن طريق الإشارة إلى أن الخلافة في الإسلام ليس لها مشروعية دينية في حدّ ذاتها لأنه تمّ الاستيلاء عليها بواسطة القوة. قام الفقهاء الرسميون في ما بعد بخلع المشروعية عليها، انطلاقاً من العقائد الإيمانية، والمبادئ الأخلاقية العامة، بخاصة العدالة، ومن تصوّرهم لكيفية ممارسة الخلافة. يطبّق أركون القراءة التاريخية لمسألة كان قد أُضفيَ عليها طابع التقديس والتعالي، كاشفاً عن الصبغة الدينية التي لوّن بها الفقهاء السلطة السياسية، هذه السلطة التي مارست عملها بعيداً عن القواعد الشرعية وعن القدسية في آن.

إن الجابري لم يتعرّض في مجال نقده العقل السياسي العربي إلى دور السيادة العليا الإلهية وعلاقتها المباشرة بالممارسة السياسية التي صدرت عن السلطات الحاكمة في الإسلام. حتى إنه عندما يتحدّث عن محدّدات العقل السياسي العربي الثلاثة: العقيدة والقبيلة والغنيمة، لم يتطرّق بالنقد إلى العقيدة وإلى أثرها في ممارسة آلية الحكم. لم يشأ أن يهتمّ إلا بـ «المظهر السياسي» للدعوة المحمدية التي أدّت دوراً في تكوين المخيال الاجتماعي السياسي لدى الجماعة الإسلامية الأولى، وأثّرت في خصومها من أهالي قريش على الصعيد السياسي. ركّز على العقيدة التي عملت على توحيد أفراد الجماعة الإسلامية الأولى، وقام بدراستها انطلاقاً من علاقتها بالغنيمة والقبيلة.

إن ما يلفت القارئ في معالجة الجابري دور العقيدة في تشكيل العقل السياسي العربي هو كثرة الآيات القرآنية التي يعود إليها لكي يعدّد الموضوعات الرئيسة التي طرحها القرآن والتي تشير إلى الترابط العضوي بين الديني والدنيوي[10]. إن هذا الأمر يشير إلى دور النص الديني في تحديد العقل السياسي العربي، الذي هو أحد تجلّيات العقل العربي. إنه على الرغم من رفضه التوقف عند نقد العقل الديني أو اللاهوتي، نجد الجابري هنا يبرز علاقة هذا الأخير بالممارسة السياسية وبتحديد العقل السياسي في أن معاً. إن العدد الكبير من الآيات التي ذكرها فيه دليل واضح على أن الفصل بين ما هو إسلامي

(١٠) نود أن نحيل القارئ هنا إلى كتاب: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٢ منقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، القسم الأوّل، ص ٥٨ ـ ٧٥، حيث يجد عودة مستمرة إلى النص القرآني.

وما هو عربي أمر فيه الكثير من الصعوبة، وهو بعيد عن الواقع الذي أدّى إلى تشكّل وبلورة العقل العربي.

نلحظ في هذا المجال أن الجابري لا يودّ الغوص في مسألة تأويل الخطاب الديني ومتابعة أثره في النفوس والنصوص، وفي ممارسة السلطة في الإسلام. لقد بقي وفياً لخياراته الاستراتيجية التي اتخذها منذ بداية مشروعه النقدي. أراد أن يتطرّق إلى العقيدة للكشف تحديداً عن أثرها في المجال السياسي، وهنا يمكن أن نسأل، هل العقيدة قد حصرت فعلها في السياسة فقط أم دخلت في عمق العقل النظري، في البنى الثلاث التي أبرزها الجابري، أي البيان والعرفان والبرهان؟

نود أن نشير في هذا السياق إلى أنه على الرغم من عدم تطرّق الجابري لنقد العلاقة بين السيادة العليا الإلهية والسلطة الحاكمة في فترة الدعوة المحمدية، وفي زمن الردة، ومن بعده زمن الفتنة، أبرز بوضوح كيفية توظيف الأمويين أيديولوجيا الجبر دعماً لحكمهم، وكيفية استفادة العباسيين من الأدبيات السلطانية الفارسية تثبيتاً لمفهوم طاعة الملك، وتكريساً للمبدأ القائل بأن إرادة الملك من إرادة الله. كما إنه عندما توقّف عند محدّدات العقل السياسي العربي تميّز الجابري بالكشف عن أهمية دور القبيلة كمرجعية فاعلة بخاصة خلال المرحلة الأولى من تأسيس الدولة في الإسلام. فالقبيلة أدّت دوراً في دعم الدعوة المحمدية التي بقيت حيّة في البداية بسبب «حماية نصرة الأقارب ونظام الجوار»، وحدّت في الوقت عينه من انتشار هذه الدعوة وانتصارها، «لأن نجاحها كان يعني، في المخيال القبلي، ارتفاع بني هاشم إلى مركز السيادة على جميع القبائل»[١١].

كذلك إن الحديث عن القبيلة قاد الجابري إلى التوقف عند الدور الذي قامت به الغنيمة في بناء الدولة الإسلامية، وبخاصة أن النبي قد ضرب الأساس المادي الذي انبنت عليه القبيلة في مكة، من خلال الحصار الذي فرضه عليها. وهنا إشارة واضحة إلى أهمية العامل الاقتصادي وفاعليته بالتأثير في القبيلة وانتشار العقيدة أيضاً. فالغنيمة «هي التي تضفي المعقولية والتاريخية على صراعات «القبيلة»[١٢].

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٢) المصدر نفنه، ص ١٦٤.

يبدو أن البناء المرتكز على ثلاثة أسس أمر وجدناه مهمّاً في مشروع الجابري النقدي. فالعقل العربي يرتكز، بالنسبة إليه على ثلاثة أنظمة وضعها طبقاً للمنهج المتبّع في تحصيل المعرفة وفي إنتاجها. كذلك العقل السياسي العربي يقوم على محدّدات ثلاثة تحكّمت في تأسيسه وأسهمت في تحديد مساره. ولكن ألا يمكن خرق هذا النظام الثلاثي بإضافة البنية الأسطورية إلى العقل العربي، والعاملين النفسي والتاريخي كمحددين رئيسين في بناء العقل السياسي العربي؟

إن التكّلم على العلاقة بين الدين والسياسة أو بين الروحي والزمني في الإسلام قد أدّى عند أركون إلى التحدّث عن العلمنة، وعند الجابري إلى التحدّث عن إعادة تأصيل الأصول، بالإضافة إلى المزاوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضي، وتحديد ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي.

إن التداخل بين العاملين الديني والسياسي في المجتمع أمر أشار إليه أركون مراراً، وهو لا يخصّ المجتمعات الإسلامية من دون سواها. «فالسياسي يقع في قلب العامل الديني، والديني يقع في قلب العامل السياسي، لأن الديني هو المكان الذي يتحقّق فيه التقديس عن طريق الشعائر والطقوس والاحتفالات. وإذا ما قرأنا التوراة والأناجيل والقرآن قراءة أنثروبولوجية حديثة تبيّن لنا بكل وضوح ذلك التمفصل البنيوي والوظائفي الفعّال بين العاملين السياسي والديني، وذلك على مستوى المرحلة التأسيسية للأديان»[١٣]. نجد هنا أن أركون يحاول الإشارة إلى أنه ليس الإسلام وحده قد عرف الخلط بين الدين والدولة والدنيا، وإن فكرة التلاحم الأزلي بين هذه الذرى الثلاث قد انتجها معظم المستشرقين والمراقبين والصحافيين في الغرب، وذلك من أجل البرهنة على استحالة تقبّل الإسلام مفهوم العلمنة. فالإسلام لا يتميّز بخلطه بين الروحي والزمني، كما يعتقد الكثيرون، إذ إن التحليل التاريخي بإمكانه أن يثبت ذلك.

من هنا نلحظ أن أركون يجتهد في أن يبرهن على «أن العلمنة ممكنة في الإسلام» من دون القضاء على الدين ولا على العاطفة الروحية. يكاد لا يخلو

---

(١٣) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة وإسهام هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ٩١.

كتاب من كتبه المترجمة إلى العربية من التوقف عند أهمية العلمنة فكرياً وسياسياً. بينما نجد الجابري في المقابل يرفض التحدّث عن العلمنة ويفضّل الكلام على الديمقراطية والعقلانية، وذلك تحاشياً للوقوع في أي لَبْس وسوء فهم. فالعلمانية بالنسبة إليه «ترجمة غير موفّقة» لكلمة «اللايكية» في اللغة الفرنسية، لأن لفظ «لايك» الفرنسي غير مرتبط بأي علاقة اشتقاقية بلفظ «علم» في اللغة العربية، كما إن أصل الكلمة يوناني «لايكوس» وهو يعني ما ينتمي إلى الشعب أي إلى العامة، في مقابل الانتماء إلى الكهنوت أي إلى الخاصة.

يرى الجابري أن العلمانية «فكرة مرتبطة أصلاً بوضعية خاصة، وضعية المجتمع الذي تتولى فيه الكنيسة السلطة الروحية: المجتمع الذي يكون فيه الدين مبنياً لا على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله، بل على علاقة تمرّ عبر «رجل الدين»، (...)»[14]. إن هذا الأمر غريب تماماً عن الإسلام حيث إن العلاقة بين الإنسان والله مباشرة لا تعترف بأي وسيط، وحيث لا نجد سلطة روحية في مقابل سلطة زمنية. من هنا «إن غياب الكنيسة في الإسلام يجعل شعار العلمانية شعاراً غير استراتيجي في أي خطاب يطرح قضية العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمع الإسلامي. ذلك لأنه لا وجود لمؤسّسة دينية يمكن أن ينصرف إليها وحدها خطاب العلمانية، كما كان الشأن في أوروبا.

في الإسلام هناك الدين وهناك الجماهير، وليس هناك وسيط آخر غير «السياسة»[15].

لذلك يعتبر الجابري أن طرح شعار العلمانية في المجتمع الإسلامي غير مبرّر وغير مشروع، وبالتالي لا معنى له. إن هذا الطرح يعود، بالنسبة إليه، إلى الرغبة بتحقيق الاستقلال عن الأتراك من أجل تأسيس دولة عربية واحدة، وهو كان قد تبلور في البداية على يد مفكرين مسيحيين في منتصف القرن التاسع عشر، ومن ثم عبّر عنه بعض المفكرين العرب الذين نادوا بالاستقلال عن

---

(١٤) محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٠٩.

(١٥) محمد عابد الجابري، «في قضايا الدين والفكر (حوار)،» **فكر ونقد**، السنة ١، العدد ٩ (أيار/مايو ١٩٩٨)، ص ١٢ ـ ١٣.

الأتراك. لقد ارتبطت العلمانية بشكل عضوي بالاستقلال والوحدة في سبيل تحقيق دولة عربية في المشرق متحرّرة من السلطة العثمانية.

يشير الجابري إلى أن العلمانية لم تُطرح في المغرب العربي، إنما في الأقطار العربية التي تضمّ أقليات دينية بخاصة مسيحية، من أجل تفادي حكم دين الأغلبية. لذلك إنه يرى أن مسألة العلمانية «مزيفة» في العالم العربي لأنها «تعبّر عن حاجات غير متطابقة مع تلك الحاجات». إن ما تحتاجه الأقطار العربية يكمن في ممارسة الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، وفي ممارسة العقلانية السياسية. إن في ذلك حاجات موضوعية، ومطالب معقولة، لكن التعبير عنها بشعار ملتبس كالعلمانية، أمر يفقدها معقوليتها. يشدّد الجابري على «أنه من الواجب استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعارَي «الديمقراطية» و«العقلانية»، فهما اللذان يعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصّب وتقلّبات المزاج»[١٦].

لا يوافق أركون على هذا الحكم الذي أطلقه الجابري بخصوص العلمانية، لأنه لا يعتبرها غريبة عن الإسلام، لقد برهن من خلال العودة إلى فكر المعتزلة من جهة، وإلى محنة ابن حنبل من جهة أخرى، على أن بذور العلمنة كانت قد نبتت في القرون الهجرية الأربعة الأولى، فهي غير «مزيفة». هناك منحى علماني عند المعتزلة برز في حركتهم الفكرية التي ارتبطت بشكل مباشر «بالأطر الاجتماعية للمعرفة وليس بالإسلام كدين». بتعبير آخر، لقد تأثر المعتزلة بالتطور الاقتصادي والاجتماعي الذي عرفته المراكز الحضرية الكبرى، والذي أدّى إلى انتشار العلوم العقلانية. كذلك فأن محنة ابن حنبل كما يفسرها أركون، هي نوع من الفصل بين الروحي والزمني، لأن ابن حنبل عندما رفض إطاعة أمر الخليفة في مسألة خلق القرآن التي تخصّ العقيدة، كان قد ثبّت حدود صلاحيات الخليفة التي يجب أن يلتزم بها. كما إنه اعتبر أن العقائد الدينية هي من اختصاص ومسؤولية العلماء المستقلّين عن السلطة الذين يعترف بهم الجمهور العام، أما الخليفة فواجبه حماية القانون الديني والعمل على تطبيقه،

(١٦) الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص ١١٣.

ولا يجوز أن يُطاع إلا في الأمور التي تخصّ الدولة. لكن مع ازدياد الحاجة إلى الأمن وفرض النظام بدءاً من القران الخامس الهجري، خضع العلماء ومعهم أمة المسلمين لإرادة الأمير الحاكم، أو السلطان، بغية ردّ الخطر المهاجم، وكانت في ذلك حجة لاضمحلال المعارضة.

كذلك يرى أركون أن «السلالة الأموية ذاتها كانت قد اعتبرت بمثابة المُلك وليس بمثابة الخلافة الشرعية حتى من قبل السُنّيين أنفسهم. هكذا يمكن أن نبيّن بوضوح، وتاريخياً، كيف أن الدولة قد علمنت الدين باستخدامها له كأداة لتبرير سلطتها وخلع المشروعية عليها، أكثر مما لجأت إلى حمايته طبقاً لما ينصّ عليه قسم الطاعة (أو البيعة)»[١٧]. إن الدولة منذ حكم الأمويين انغمست في الأيديولوجيا التي راحت تميل إلى الهيمنة على الدين، والتي عملت على توسيع نشاطها ونفوذها. كذلك كان الأمر خلال حكم العباسيين الذين تأثروا بالتراث الساساني الإيراني. لقد كانت الثقافة الدنيوية في أيامهم، كما المؤسّسات السياسية، وتقاليد البلاط والحياة الاقتصادية أقرب إلى التراث الإيراني والفكر الإغريقي وعادات وتقاليد الشرق الأوسط القديم، منها إلى تعاليم القرآن والنبي.

يشير أركون في مجال حديثه عن علمنة الثقافة الدنيوية والمؤسسات السياسية في الإسلام إلى أن هذه العلمنة «قد وصلت إلى حدّ أن العلماء الدينيين أنفسهم قد استسلموا لها، وراحوا ينهلون من ملذاتها. وحدهم الصوفيون رفضوا هذه المتع والملذات، وراحوا يتأسفون على أيام العصر الأول، أي العصر الافتتاحي، عصر الدين والزهد الحقيقي»[١٨]. كذلك يلفت إلى أنه حتى في العصر الافتتاحي، وفي النصف الأول من القرن الهجري التأسيسي بالتحديد، كان القضاة يستوحون الأعراف المحلية التي سبقت الإسلام، وهي تختلف من مكان إلى آخر. لقد كان «الرأي الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر. وأما الرجوع إلى القانون القرآني فلم يحدث إلا بشكل متقطّع، وليس بشكل منتظم كما حاولت الرواية الرسمية أن تشيّعه»[١٩]. وما

---

(١٧) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ٥٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٩) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٢٩٧.

رسالة الشافعي إلا خير دليل على هذا الوضع، لأنها حاولت أن تعالج الفوضى القائمة من خلال تحديد منهجية القانون.

إن العلمنة هي إذاً بالنسبة إلى أركون غير بعيدة عن التجربة الإسلامية ويمكن بالتالي التحدّث عنها، والعمل على نشرها. أما بالنسبة إلى الجابري فالعلمنة طرح غريب عن الإسلام، لا يعبّر عن حاجات المجتمعات الإسلامية، لذلك يجب أن تستبدل بالديمقراطية والعقلانية.

إن العلمنة بمعناها الواسع لا تتناقض مع الديمقراطية والعقلانية، إنما على العكس، فهي ترتكز عليهما وتسعى إلى تدعيمهما. من هنا يمكن القول إن استبدال العلمنة بالديمقراطية والعقلانية كما فعل الجابري هو نوع من استراتيجيا نقدية تمرّر المضمون نفسه بحلّة مغايرة وتحت ستار مقبول جماهرياً ونخبوياً. هناك دائماً هاجس القبول أو تلقّي الخطاب حاضر في ذهن الجابري، وهو يعمل باستمرار على تحقيق هدفه في الوصول إلى أكبر عدد ممكن من القرّاء بلغة وأسلوب مقبولين إلى حدّ ما لدى الأكثرية. فالذي يتأمّل مليّاً في معنى الديمقراطية ومضمون العقلانية يجد أن العلمنة حاضرة بقوة في كل منهما، لا بل هي أحد شروط تحقّقهما.

إننا نجد في المقابل أركون يعتمد على العلمنة كنقطة ارتكاز «صلبة ومتينة»، من دون أن يبالغ في تعظيم شأنها لأنه يعتقد بإمكانية التخلّي عنها. فهي ليست بالنسبة إليه الأداة الفكرية الوحيدة التي وظّفها، ولا هي الهمّ المركزي الذي انشغل به عندما قام باستكشاف آفاق أخرى مفتوحة على التواصل بين مختلف الثقافات. إنه يعي نسبة النفور الذي تثيره للوهلة الأولى لدى العديد من المسلمين لسبب تاريخي يكمن في أن العلمنة كانت قد قدّمت نفسها في بعض البلدان الإسلامية، في أوج مرحلة الاستعمار، بأسلوب مفعم بالغرور العلموي والوضعي. كما إن الأوروبيين كانوا يعتبرون أن الإسلام هو نوع من السحر والخرافات والعقلية البالية التي ترفض التقدّم. يرى أركون «أن العلمنة مفهوم عَرَضي وتاريخي وليس أزلياً أو سرمدياً كما يتوهّم البعض. فهي مرتبطة بالتاريخ السياسي والقانوني لبلد محدّد بعينه هو: فرنسا»[٢٠].

لذلك فهو يقترح مفهوماً فلسفياً واسعاً لهذه الكلمة لكي يتمكّن من أن

(٢٠) أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص ١٠٣.

يستخدم المصادر الثقافية الإسلامية، ويحثّ المسلمين اليوم على تلقّي المكتسبات الإيجابية للعلمنة، وعلى تبنّيها. إن هذا المفهوم يصوّر العلمنة كموقف متعمَّد للروح عليه مواجهة مهمّتين رئيستين والقيام بهما.

المهمّة **الأولى** تكمن في أن تعمل الروح البشرية على بلورة المعرفة النقدية واتخاذ موقف محايد من كل الأديان والعقائد والنظريات. ثم عليها أن تطبّق العلاقة النقدية من دون شروط على مختلف العمليات التي تنفذّها هذه الروح عندما تواجه الواقع المبهم والمعقّد.

أما المهمّة **الثانية** فيحّددها أركون بالمقدرة على إيصال المعرفة المكتسبة في الخطوة الأولى، لأنه لا يكفي تكوين المعرفة النقدية «المرنة»، إنما يجب إتقان كيفية نقلها إلى الآخرين لكي تبقى حية، وذلك بأسلوب يحترم الانفتاح ويبتعد عن تأطير عقول الناس وسجنها في نظام مغلق.

«إن العلمنة تصبح عندئذ، بالمعنى الواسع والمنفتح للكلمة، موقفاً حراً للروح أمام مشكلة المعرفة، ثم محاولة إيجاد القواعد أو الوسائل الملائمة لتوصيل هذه المعرفة إلى الآخرين»[٢١]. إن هذا التصوّر المنفتح لمفهوم العلمنة، يمكن قبوله في المجتمعات الإسلامية لأنه يحترم كل الأديان والعقائد، كما إنه يمكن تبنّيه في الغرب نظراً إلى تركيزه على المعرفة النقدية «المرنة» التي ترفض التقوقع داخل الأطر الضيّقة للفكر البشري. نود أن نشير هنا إلى أن أركون كان قد انتقد بشدّة التطرّف في تطبيق العلمنة، ورفض الدين، وتحويل الجمهورية إلى عقيدة، كما حدث في فرنسا بخاصة. إنه يعتبر أن وضعه الشخصي يخوّله أن يقوم بدور الوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي، لذلك فهو يعمل على توسيع المطلب العلماني وعلى تعميقه.

استنتاجات

نلحظ في ختام هذه المقارنة بين مقاربة محمد أركون للعامل السياسي وتداخله مع العامل الديني ومقاربة محمد عابد الجابري للعقل السياسي العربي، إن الهمّ المعرفي كان مسيطراً على المقاربة الأولى، بينما كان الهمّ السياسي المقرون بالأيديولوجيا طاغياً على المقاربة الثانية. هناك حذر دائم

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

لدى الجابري كلما قام بطرق إزميل النقد في بناء العقل العربي، إنه يبغي باستمرار أن يصل خطابه إلى الآخرين ليقبلوه ويتفاعلوا معه في سبيل تحقيق النهضة القومية العربية المرجوّة. كذلك يمكن أن نلحظ اقتراب الجابري أكثر إلى علوم الإنسان والمجتمع عندما درس العقل السياسي العربي، بالمقارنة مع دراسته العقل النظري حيث تبنّى المنهج الإبستمولوجي، هذا ما فرضته طبيعة الموضوع.

أما أركون فقد بقي على صعيد المنهج ملتزماً بالاستفادة من آخر مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع كما رأيناه في نقده للعقل الإسلامي. يبقى أن نشير إلى أن ما توصّل إليه الجابري في نهاية مشروعه النقدي العقل السياسي العربي قد اختصره بالقول التالي: «وإذن لم يعرف الفكر الإسلامي، في الميدان السياسي، إلا ميتولوجيا الإمامة والأيديولوجيا السلطانية (. . .) إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا: من نقد الميتولوجيا ورفض مبدأ «الأمر الواقع»»[٢٢]، هذا المبدأ الذي كرّسته الأيديولوجيا السلطانية الموروثة عن الفرس. أما أركون فنجده يركّز في أبحاثه على إبراز انفتاح الفكر الإسلامي على بذور العلمنة من خلال بعض الأمثلة التي توقف عندها، كما إنه حاول أن يثبت أن الفصل بين العاملين الروحي والزمني ممكن في الإسلام، وذلك على الرغم من اعتقاد الكثيرين من مسلمين ومستشرقين أن العكس هو الصحيح، وأن الإسلام هو دين ودولة ودنيا.

لقد انهى الجابري مشروعه النقدي للعقل العربي بإعلان استقالة هذا العقل وسيطرة العرفان والبيان عليه، مطالباً باستقلال الذات العربية. كما إنه خلَص إلى إعلان غرق العقل السياسي العربي في نهاية المطاف بالميثولوجيا، وبالأدبيات السلطانية المنقولة عن الفرس، مطالباً بنقد هذه النهاية ببُعديها الاثنين، وداعياً إلى تحويل محدّدات العقل العربي الثلاثة: فالقبيلة يجب أن تصبح تنظيماً مدنياً سياسياً اجتماعياً، والقبيلة اقتصاد ضريبة، والعقيدة مجرّد رأي وحسب. أما أركون فهو بعيد عن تحجيم الخطاب السياسي العربي وسجنه في إطار ميتولوجيا الإمامة والأيديولوجيا السلطانية، إنه يدعو إلى مزيد من التنقيب من أجل تسليط الضوء على التلاعبات التي قامت بها السلطة السياسية في إخضاع

---

(٢٢) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٣٦٢.

السيادة العليا الإلهية لمتطلّبات الواقع، وحماية هذه السلطة، وتأمين استمراريتها. كما إنه يدعو من دون ملل إلى إعادة التفكير بالعلمنة والعمل على تطبيقها معرفياً وسياسياً لأنها تقدّم حلاً مناسباً لكثير من المشكلات التي تواجه المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

يبقى لنا في نهاية المطاف أن نطرح السؤال حول كيفية تلقّي المشروعين النقديين، لأنهما يتوجّهان إلى طرف آخر، ويبغيان الوصول إليه، والتفاعل معه. إذا أردنا أن نأخذ بالاعتبار، الأطر الاجتماعية للمعرفة، نحن نسأل: كيف تمّ استقبال كل من مشروعَيْ أركون والجابري؟

الفصل العاشر

نظـرة فـي تلقّـي المشروعَيـن النقديـيـن

إن أول ما يلفت انتباه القارئ الذي يودّ الغوص في كتابات أركون والجابري، أن الاثنين لم يمارسا النقد من أجل النقد، ولم يغوصا في التنظير حبّاً به فقط. هناك أهداف استراتيجية وعملية قد صرّحا بها أو سكتا عنها، لكن من البيّن أنهما ملتزمان بقضايا الفكر والمجتمع والسياسة. يشكّل هذا الأمر جزءاً مهمّاً من أي مشروع نقدي يهدف إلى التحرير أو التغيير أو التجديد. لذلك نجد من الضروري أن نتوقف في هذا الفصل الأخير من دراسة المقارنة التي نحن بصددها عند نجاح أو فشل مشروعي أركون والجابري النقديّين، من خلال البحث في كيفية تلقّيهما.

نود أن نبدأ بحثنا هذا بذكر نص لمحمد أركون وجدناه معبّراً، ويصلح أن نجعله محطّ تفكيرنا، حتى ولو نزعناه من سياقه حيث كان الموضوع يتعلّق بالحرب المقدّسة أو الجهاد، وبعلاقة العنف بكل من التقديس والحقيقة. يقول الكاتب: «إن كل خطاب بشري ينطوي في داخله على إرادة القوة لأنه يهدف إلى إقناع الآخرين به، أي بمعناه. ولا ينجو من ذلك خطابي هذا الذي أكتبه هنا، على الرغم من أنني أحاول احترام الحقيقة والتوصّل إلى الموضوعية. ولكني بمجرّد أن أدخل عالم الفكر والكتابة فإنّي أنافس الآخرين بالضرورة. إني اتعدّى على منطقة المعنى التي يحتلّونها قبلي، وبالتالي سوف ينزعجون مني. وكلما كان فكري قوياً وقادراً على احتلال مساحة واسعة من منطقة المعنى كلما كان ردّ فعلهم عنيفاً لأنهم يخافون على مواقعهم وامتيازاتهم (. . .) وإذا حصل وأن وصلت في انتقاداتي إلى الدائرة الأسطورية أو الرمزية المقدّسة لحكايات

التأسيس (أي تأسيس الدين)، فإن الحرب «المقدسة» أو «العادلة» أو «الشرعية» سوف تُشنّ ضدّي فوراً. حذار من الاقتراب من هذه المنطقة الحساسة جداً جداً. فقد يدفع المرء الثمن غالياً»[١].

نشير في البداية إلى أن هذا النص يروي قصة الخطاب الأركوني لافتاً إلى مصير أي مشروع يجرؤ على الاقتراب من المقدّسات. إن أكثر الخطابات تجريداً، وقرباً من الموضوعية لا يخلو من الرغبة بإقناع الآخرين بما يحمله من معنى، عن طريق إرادة القوة، والسيطرة على وعيهم. فكم بالحريّ هي حال الخطاب الذي يحمل همّاً إصلاحياً أو تغييراً أو نهضوياً أو تربوياً؟

يحاول أركون في هذا النص أن يسلّط الضوء على المنافسة بين الأديان إذ إن كل دين يحمل خطاباً خاصاً به حول الحقيقة المطلقة، كما إنه يشير إلى المنافسة بين الأيديولوجيات وبين المشاريع النقدية أيضاً من دون أن يسمّيها، وذلك من خلال تقديمه نفسه كمنافس للآخرين. لقد تعدّى بالفعل على منطقة المعنى التي كان قد احتلّها قبله العديد من المفكرين، ما تسبّب بإزعاجهم، وبخاصة أن منطقة المعنى التي يشغلها ليست بضيّقة. فهو قد تجاسر واقترب من دائرة المقدّس متوقفاً عند دور القصص والرمز والخيال والعجيب المدهش، والساحر الخلاب، كاشفاً عن أهمية هذا المجال، وكيفية التعاطي معه بأسلوب يأخذ في الاعتبار مناهج علوم الإنسان والمجتمع، من دون أن يكتفي بالمعنى الذي قُدّم سابقاً. إن هذه القراءة الجديدة التي يقترحها أركون قد لقيت ردود فعل جمّة تصبّ معظمها في خانة الرفض الشرس الذي لا يترك مجالاً للحوار. من هنا تحدّثه عمّا يسمّيه علماء النفس والألسنيون بـ «استراتيجية الرفض».

«إن كل قارئ أو مستمع لخطاب ما هو ذات مشكّلة بوساطة عقائد ومبادئ يقينية ومقدمات أيديولوجية ومقاييس موروثة، وكلها راسخة في العقل والمخيال ومكوِّنة للوجدان وموجّهه ومكيّفة للإدراك. وهذه العوامل المركّبة تكوّن نسق الذات (le système du Sujet)»[٢]. لذلك كان من الصعب على الذات العربية الإسلامية أن تقبل مشروع أركون النقدي انطلاقاً من مبادئها اليقينية ومقدّماتها

(١) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ١٦٥.

(٢) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص XXV.

الأيديولوجية، فهذا المشروع مجهّز بمفاهيم غير مألوفة، ومحمّل بنظرة للعقل ترتكز على التاريخية وهي لا تلائم ما هو موروث في هذا المجال.

إن ردود الفعل على المشروع الأركوني الذي وصل إلى القارئ العربي بعد مروره بمختبر الترجمة حيث تمّت إضافة العديد من الشروحات والتعليقات لتسهيل المهمّة على القارئ، وتماشي سوء الفهم، إن هذه الردود كانت أمْيَل إلى الرفض منها إلى القبول، وذلك طلباً لحماية «نسق الذات» لكي لا يتعرّض للانحلال والتفتّت.

يشير أركون إلى استراتيجية الرفض التي طاولت مؤلّفاته، وما نشر حوله من أنه لا يتقن العربية، ولا يمكنه الكتابة أو التفكير بها، من أجل إبطال قيمة ما يقدّمه إلى القارئ العربي، والحث على رفضه وإبعاده عن دائرة التداول. كذلك إنه يلفت إلى ما يُشاع عن صعوبة نصه في اللغة العربية، وغرابة ألفاظه ما يؤدّي إلى عزله ونسيانه.

إهتمّ أركون بالبحث في كيفية تلّقي مشروعه النقدي رغبة منه في تطبيق مناهج علوم الإنسان ليس فقط على النصوص التراثية إنما أيضاً على النصوص المعاصرة. لقد استفاد في هذا المجال من «علم اجتماع التلقي» كأحد المناهج النقدية الأدبية التي تبلورت في مدرسة كونستانس، في ألمانيا الغربية. يعتبر هذا المنهج أن كل عمل أدبي أو فني ينوجد ويدوم عن طريق مساهمة الجمهور الفاعلة، وتدخّله المستمر على مختلف الصُّعد. هذا القول الذي طبّقه على النص الديني يصلح أيضاً لكي يُطبّق على أي نص آخر يتوجّه إلى الجمهور، كنصّه مثلاً[٣].

يقسّم أركون قرّاءه إلى ثلاث فئات: هناك **أولاً** زملاؤه المثقفون الذين يتجاهلون إصداراته متناسين ما قرأوه، ومهملين ما لم يريدوا أن يقرأوه. فهم لا يشيرون إلى قبولهم أو رفضهم لما نشره، وكأن الذي قدّمه لا يستحق الذكر.

---

(٣) يذكر هاشم صالح في سياق تعليقه على نظرية «جماليات التلقي» التي استفاد منها أركون في أبحاثه ما يلي: «يُعتبر الناقد الألماني هانز روبير يوس (Hans Robert Jauss)، زعيم هذه المدرسة التي تُدعى بـ «مدرسة كونستانس» لأنها اشتهرت في جامعة هذه المدينة الألمانية (. . .). وهو يسير بعكس النقد الأدبي المألوف: فبدلاً من أن ينطلق من المؤلف أو من العمل الأدبي ذاته، فإنه ينطلق من القرّاء الذين تلقّوه أو استقبلوه أو قرأوه. وهكذا يدرس الجمهور القارئ والتأثيرات الجمالية التي يُحدثها هذا العمل في الجمهور». انظر: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

وهناك **ثانياً** العلماء الذين يثورون غضباً مهاجمين كتاباته، ومحمّلين إياه ما لم يقصد أن يقوله، فيفترون عليه كذباً مستخدمين مختلف وسائل الإعلام التي تشحن المخيال الشعبوي. أما الفئة **الثالثة** من متلقّي كتابات أركون فهي التي تضمّ جميع الذين يتذمّرون من صعوبة المعجم الذي يستخدمه، والمنحى الغربي للمنهج الذي يطبّقه، وغرابة الترجمة المعتمدة وثقل أسلوبها. «وهكذا يتلقى المجتمع العربي المعاصر جهود أبنائه الذين لا يستطيعون أن يتحمّلوا تأثير العوامل السلبية فيه وانتشار الجهل وعدم التسامح؛ وهكذا تتجدّد سوسيولوجية الفشل التي همّشت ابن رشد وأمثاله وأزالت نفوذهم الفكري والثقافي وقضت عليه»[٤]. إن الذات المشكِّلة لدى القارئ العربي تجعله يميل إلى رفض كتابات أركون أكثر من قبولها، لذلك فهو يتحدّث عن فشل مؤلفاته في المجتمع العربي الإسلامي. إن سوسيولوجيا الفشل التي أشار إليها في النص تعني الاهتمام بالأطر الاجتماعية للثقافة في مرحلة ما من تاريخ المجتمعات.

إن ما حلّ بفكر ابن رشد الذي رُفض في مكان وقُبل في مكان آخر، مرتبط بالنسبة إلى أركون، بالأطر الاجتماعية للثقافة، أو بصياغة أخرى، إنه مرتبط بقيمة الثقافة داخل مجتمع ما. إنه يدعو إلى البحث عميقاً في سبيل تسليط الضوء على فشل الفلسفة من خلال دراسة العلاقات التي تربط بين عوامل عدّة وهي: أشكال السلطة السياسية، والأطر الاجتماعية للمعرفة السائدة، والمكانة الاجتماعية والاقتصادية التي يحتلّها المفكرون والمثقفون، بالإضافة إلى الوظائف المشروعية التي أوكلت إلى الدين. إن التعمّق في العلاقات التي تربط بين مختلف هذه العوامل من شأنه أن يبرز الأسباب التي أدّت إلى فشل الفلسفة في السياق الإسلامي، وازدهارها في سياق آخر. لكن الفترة التي حصل فيها تهميش الفلسفة وانحسارها، وذلك بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي، لا تزال مهملة لا يكترث بها الباحثون لأنها تُنعت بالانحطاط والجمود.

وإذا أردنا أن نبحث في العوامل التي أسهمت في فشل مؤلفات محمد أركون في السياق العربي الإسلامي نجد أنها ليست ببعيدة عن تلك التي أدّت إلى فشل الفلسفة بعامة وفكر ابن رشد بخاصة في السياق نفسه. فالسلطة السياسية في معظم البلدان تسيطر بشكل تام على كل ما يُطبع ويُنشر، وتخضعه

(٤) أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، ص XIII.

للمراقبة، إذ لا يجوز المساس بالمحرمات، أي أنه من غير المسموح تخطّي إطار ما هو مفكر فيه في اتجاه المستحيل التفكير فيه. هناك أطر محدّدة على المفكرين أن يتحرّكوا بتأنٍ في داخلها، وألا فمصيرهم النفي أو الاضطهاد أو القتل. ومن البيّن لكل من يقرأ أركون أنه رفض الالتزام بما هو مباح، والتقوقع داخل ما هو مسموح التفكير فيه اليوم. أراد أن يطرق أبواب اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه الموصودة منذ قرون، هاجسه الأول معرفي، يكمن في سبر أغوار التراث وإبراز غناه والعمل على الاستفادة من مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع من أجل الانخراط في الفكر العالمي والمساهمة في بناء الحضارة المعاصرة. إنه يعمل بجهد من أجل محاربة تهميش الإسلام من الداخل ومن الخارج من خلال التركيز على تاريخيته وتقبّله للانفتاح على المعرفة.

كذلك يمكن القول في هذا المجال إن السلطات السياسية في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة قد تمّ إلهاؤها بمسائل سياسية وقضايا كبرى تفوق قدرتها على المساهمة في حلّها. من هنا إن الهمّ السياسي هو الأول والأخير، والهمّ المعرفي يُعتبر اليوم من الأمور البرجوازية التي لا يمكن التفكير فيها في خضمّ الأزمات المتتالية. فالتسلّح والمحافظة على الأمن في الداخل وعلى الحدود، بالإضافة إلى الهمّ الاقتصادي، أمور تشغل السلطة السياسية وتجبرها على تقديم التنازلات في سبيل السيطرة عليها. من هنا نجد أن أركون مهمّش من قبل السلطة السياسية، لأن المعرفة ليست من أولويّاتها، وهي غير مكترثة بمشروعه النقدي ولا بأبعاده الإصلاحية.

أما في ما يتعلّق بدور الأطر الاجتماعية للمعرفة في رفض أو قبول كتابات أركون، فيمكن القول إن هناك هوّة واسعة تفصل هذا المفكر عن القارئ العربي الغارق في تراثه والمنشغل في كيفية الدفاع عنه في وجه ما يتعرّض له من هجمات. إن تكوين أركون المعرفي مختلف جداً عن جمهور قرّائه العرب المسلمين، لا بل مختلف حتى عن زملائه الباحثين في الفكر العربي الإسلامي. يكفي أن نتابع ما يذكره من مصادر ومراجع في هوامش كتبه أو في خاتمة كل فصل، لكي نلحظ عمق ثقافته، ومدى اطلاعه وهضمه وتوظيفه مختلف ما يُنتج في الغرب حول علوم الإنسان والمجتمع، أو حول الإسلام. إن الفضاء الذي تسبح فيه مؤلفات أركون مغاير لذلك الذي يغرق فيه جمهور قرّائه شرق البحر الأبيض المتوسط حيث تُحصى أنفاس البشر، ويكفّر الناس لأدنى هفوة، وحيث إن الانغلاق المعرفي هو القاعدة، والانفتاح هو الشواذ.

يمكن أن نشير في هذا المجال إلى أن الكثير من المصطلحات الذي تضجّ بها أبحاث محمد أركون غير مألوفة على أُذن القارئ العربي ولا على ذهنه، من هنا نشوء الكثير من سوء الفهم حول استخدامه العلمنة مثلاً بمعناها الإيجابي المنفتح على المطلق وعلى التجربة الدينية، كذلك حول استخدامه مصطلحي الأسطورة والقصص كترجمة لكلمة (Mythe)، أو بسبب اشتغاله على مضمون العجيب المدهش، أو استعمال مصطلح الأرثوذكسية. إنه وجد صعوبة كبرى في نقل مضمون بعض المصطلحات الأجنبية بكامله إلى اللغة العربية، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر ما عاناه في نقل مضمون مصطلح (Sacré) إلى اللغة العربية، فهو لا يعني به لا المقدس ولا التقديس كما يُتداولان في اللغة العربية، إذ إن هناك توتّراً دائماً بين المقدّس والحقيقة والعنف لا يمكن تجاهله، وكلمتا مقدس وتقديس هما أقرب إلى مفهوم (Saint) منه إلى (Sacré).

إن هذا الأمر ليس دليلاً على فقر اللغة العربية ولا على قصورها، إنما فيه إشارة إلى أن الفكر العربي بعيد عن الانشغال بمسألة نقد الفكر الديني وبالمقارنة الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية، لذلك لم يطوّر مفاهيم خاصة تمكنّه من التعبير عنها على نحوٍ موضوعي ومعاصر. إن ضيق الأطر الاجتماعية للمعرفة لا يسمح بتقبّل المصطلحات الحديثة والمناهج النقدية، لأن المجتمع والفكر هما على علاقة عميقة، فتطوّر أحدهما يؤدّي إلى تطوّر الآخر، إذ إنهما في تفاعل مستمر. المجتمع الذي يعاني الجهل والفقر والغرق في حل الهموم المعيشية، والذي ما زال متمسّكاً بماضيه لأنه مقدّس ويعلو على التاريخ، فهو غير قادر على تطوير فكر نقدي ولا على تقبّل مشاريع معرفية مبنيّة على النقد الجذري، حتى ولو كانت هذه المشاريع غير معلّبة ولا مستوردة جاهزة من الخارج، إنما نابعة من وعي متطوّر لدى أحد أبنائها.

إذا انتقلنا إلى التأمل في العامل الثالث الذي من شأنه أن يسهم في فشل تلّقي كتابات محمد أركون نجد أن المكانة الاجتماعية والاقتصادية للمفكر تؤثّر في انتشار مشروعه أو في تراجعه. لقد عُرف أركون واشتهر اجتماعياً في الغرب أكثر من الدول العربية، وذلك ليس فقط بسبب إقامته شبه الدائمة فيه، وتنقّله بين بلدانه، إنما لأنه أيضاً اعتمد اللغة الأجنبية (الفرنسية والإنكليزية) للتعبير عن أفكاره النقدية، فهو لا يجد صعوبة في العثور في هذه اللغة على المصطلحات تجسّد أفكاره.

نود أن نشير هنا إلى أن رفيق أركون، قد أسهم إلى حدّ بعيد في تقليص

المسافة بينه وبين جمهور القرّاء العرب، عن طريق التزامه بترجمة نصوصه، والعمل على شرحها، والتعليق عليها، قصدنا به هاشم صالح، وذلك على الرغم من الردود النقدية التي طاولت بعض المصطلحات أو العبارات التي ترجمها.

إن من يغوص في النص الأركوني يلمس بوضوح أن صاحبه غربي المنهج، منضبط بأدق تفاصيل الموضوعية، والصرامة العلمية. إن تتلمذه في باريس عاصمة الثقافة والطفرات المعرفية، ولقاءه بالعديد من كبار المستشرقين والمؤرخين والباحثين مثل لوفيفر (L. Lefebvre) وبلوخ (M. Bloch) وبيرك (J. Berque) وبلاشير (R. Blachère) وغيرهم، بالإضافة إلى ميله الخاص نحو البحث الدؤوب والاطلاع على ما يمكن أن يروي عطشه المعرفي، كل هذه الأمور قد أسهمت في تكوين شخصيته. كذلك إن استقرار أركون في باريس قد ساعده على الذهاب بعيداً في البحث المعرفي من دون أن يضع لنفسه حدوداً ضيقة، ويُخضع نصه لمراقبةٍ غير تلك التي تصدر عن حسّه النقدي، والتزامه العقلاني. إن توقّفنا مرة أخرى عند أثر المجتمع في تكوين أطر المعرفة يهدف إلى إبراز الفرق بين المجتمع الذي يقيم فه أركون وبين ذاك الذي يتلقى كتاباته المترجمة. من هنا يمكن أن نفهم أو نبرّر التحدّث عن فشل مؤلفاته في اختراق أكبر عدد من القرّاء، أو بالأحرى عن التهميش المفروض على أعماله.

أما في ما يتعلّق بالمكانة الاقتصادية لأركون والدور الذي قامت به في نشر فكره، فلا شيء بين أيدينا يشير إلى تحقيقه أرباحاً طائلة من جرّاء مواقف فكرية اتخذها، أو بسبب كميّات هائلة من الكتب المباعة في المجتمع العربي الإسلامي. إنه غير محسوب على السلطات الحاكمة سياسياً أو دينياً بسبب اعتماده النقد المعرفي الذي لا يحابي أحداً، نراه يلتزم بالسعي إلى الكشف عن مختلف وجوه الحقيقة لا غير.

يبقى لنا أن نتوقف عند العامل الذي يشير إليه أركون في سياق دعوته إلى دراسة أسباب فشل الفلسفة وانحسارها في القرن الثاني عشر الميلادي، إنه يدعو إلى البحث في الوظائف المشروعية التي أوكلت إلى الدين. نود أن نقوم بدورنا بالإشارة إلى مدى تأثير هذا العامل في تلقّي مؤلفات أركون في المجتمعات العربية الإسلامية.

يرى أركون أن مختلف المشروعيات التي ظهرت بصيغة لاهوتية للأديان، كالمشروعية الإسلامية أو المسيحية مثلاً، مرتبطة بالمشروعيات السياسية

للخلافة والإبراطوريات والسلطنة... إلخ. يود أن يشير إلى العلاقة العميقة بين الدين والسياسة عبر التاريخ وتأثيرهما معاً في المجتمع، وبخاصة في الأقليات أو «المشروعيات المقهورة». لذلك نجده قد بدأ منذ الثمانينيات بزحزحة المشروعية الإسلامية التقليدية، وعمل على تفكيكها عندما أطلق مشروعه النقدي تحت عنوان: «نقد العقل الإسلامي» من أجل بناء مشروعية جديدة في العالم الإسلامي.

يؤكّد أنه «لا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية أو عادلة إلا إذا كانت نتاج العقل الحر، أي المستقل من كل ولاء أو خضوع لهيئة أخرى تتجاوزه. لا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية إلا إذا كانت نتاج هذا العقل الحر المنخرط في نقاش مستمر مع الاستخدامات الأخرى للعقل، أي مع العقلانيات الأخرى الجاهزة أو المحتملة»(٥). نلحظ هنا مدى إصرار أركون على بذل الجهد الفكري من أجل تأسيس مشروعية العقل الحر المنفتح على مختلف أنماط العقلانيات من دون أن يسعى إلى استبعاد إحداها أو إلى السيطرة عليها، وذلك في سبيل تحقيق الحوار المتواصل بين الأفكار والآراء المتعدّدة.

إن محاولة زحزحة المشروعية الإسلامية التقليدية على النحو الذي أراده أركون لن يتمّ تلقّيها على الرحب والسعة، إنما أثارت موجات من الغضب العارم من قبل المناضلين الأصوليين المعاصرين. وهو يتفهّم موقفهم بالعمق، ويعي تماماً الأسباب التي تدفعهم إلى رفض مشروعه، وهي مرتبطة بالأوضاع الديمغرافية والاجتماعية والسياسية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة. إن الأصوليين يناضلون من أجل إعادة القانون الديني التقليدي بشكل كامل كما تبلور في القرون الوسطى بكل ما يتضمّنه من أدوات، وبخاصة بنظامه في تأسيس المشروعية، وذلك من أجل التعويض عن النقص الإداري والتشريعي للدول القومية التي نشأت بعد الاستقلال ولم تتمكن من حلّ المشاكل التي واجهتها من جهة، ومن أجل الحدّ من سياسة الحزب الواحد التي ابتعدت عن هموم المجتمع، واخفقت في تحقيق الوعود بتوحيد الأمة حول دولة شرعية، من جهة أخرى.

إنه على الرغم من استيعاب أركون الأسباب التي أدّت إلى التطرّف في

---

(٥) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة وإسهام هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ١١٥.

طلب المشروعية الدينية التقليدية، وعلى الرغم من رفض مشروعية العقل الحر والمنفتح كما يطرحها، إننا نجده لا يملّ ولا يتعب من العمل على تحقيق مشروعه الهادف إلى تفكيك العقل الإسلامي الذي يحتمي به اليوم المناضلون الأصوليون من أجل الحصول على المشروعية.

هناك إذا عوامل عدّة تقوم بالحدّ من تقبّل فكر محمد أركون وتلقّيه في المجتمعات العربية الإسلامية، لكن أبرزها ما سبق أن أشرنا إليه من أثر للأطر الاجتماعية للمعرفة السائدة، التي تقلّصت منذ موت ابن رشد ولغاية اليوم. كذلك إن المعجم الفلسفي والموقف الفلسفي شبه غائبين عن المدارس الثانوية والجامعات العربية، الأمر الذي يؤدّي إلى مزيد من التفاوت بين فضاء أركون المعرفي وفضاء قرّائه العرب الذين لا يمتلكون الأدوات المعرفية الضرورية لفهم مؤلفاته. إنه يلفت إلى هذا الأمر قائلاً: «لو أن الأطر الاجتماعية السائدة في العالم العربي أو الإسلامي منفتحة على الفكر النقدي أو متقبّلة له لحظِيت كتبي بنجاح كبير، ولكانت تناقش في كل الأوساط والعائلات وليس فقط في أوساط النخبة المثقفة المهتمّة بهذه الموضوعات»[٦].

أما في ما يتعلّق بالوظائف المشروعية التي أوكلت إلى الدين والتي يحاول أن يقوم بزحزحتها من خلال «نقد العقل الإسلامي»، ومقاومة المناضلين الأصوليين لهذه المحاولة وتمسّكهم بالمشروعية الإسلامية التقليدية، فهو يشير إلى أنه حريص على المحافظة على جزء ولو قليل من التواصل مع الآخرين، وذلك على الرغم من المسافة التي تفصل بينه وبينهم. إننا نجده يعترف قائلاً: «أنا شخصياً أمارس الرقابة الذاتية على نفسي وذلك في كتاباتي ومحاضراتي ليس من أجل حماية قناعاتي الشخصية أو إخفائها، وإنما من أجل الحفاظ على خيط التواصل مع الآخرين، أي: مع مختلف أنماط الجمهور في البلدان العربية والإسلامية. وأعتقد أيضاً بأن الموضوعات التي أصبحت محرّمة (. . .) تحتاج اليوم إلى أكثر من البيداغوجيا الصابرة من أجل فتح العقليات (أو إطلاق سراح العقليات)»[٧]. وكأنه في هذا القول يشير إلى ضرورة القيام بالنقد الجذري وعدم الاكتفاء بالصبر على الانغلاق، هذا ما حاول لغاية الآن أن يقوم به. إنه يدرك مدى خطورة مشروعه لكنه أيضاً يريد التواصل مع الجمهور، لذلك فهو

---

(٦) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٣٠٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

يحرص إلى حدّ ما على أن يمارس نوعاً من الرقابة الذاتية من دون أن يشوّه أفكاره ويخفّف من حدّة منهجه النقدي الصارم.

إن ما يسترعي انتباه قارئ كتابات أركون أنه يردّد مراراً عبارة «التواصل المستحيل» مشيراً في ذلك إلى كيفية تلقّي مشروعه ليس فقط لدى الجمهور العربي الإسلامي إنما أيضاً في الغرب. إنه يتحدّث عن مرارة تحزّ في نفسه بسبب عدم تفهّم زملائه في الغرب الأوروبي لما يكتبه، إذ يتّهمونه بالأصولية، والدفاع عن الإسلام، فينتقدونه إلى حدّ التجريح وإشعاره بالاضطهاد والإحباط.

يعتبر أركون أن الجمهور الأوروبي يجهل الكثير عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية، ولديه بالتالي الكثير من الأحكام المسبقة السلبية تجاه هذه المجتمعات. لذلك فهو يريد أن يبرز الأمور على حقيقتها محاولاً فتح فضاءات خاصة بالمعرفة العلمية والثقافية. إنه يريد أن يشير إلى البعد الفكري والثقافي لتاريخ الإسلام، لأن الغرب لا ينظر إلى الإسلام باعتباره «غيرية شرعية»، أو كمقابل في الطرف الآخر مساوٍ له، أو كطرف يستحق الحوار لأنه شريك للأوروبي. إن الإسلام هو بالنسبة إلى الغرب ذلك الغائب الذي يُشار إليه باستخدام ضمير الغائب هو، أي أنه موضوع يدور حوله الكلام وليس «ذاتاً متكلمة». من هنا نقد أركون للعقل الغربي في مختلف تجليّاته، لكن هذا النقد قد شُوّه واعتُبر صاحبه وكأنه يهاجم الغرب باسم الإسلام، بوصفه مسلماً تقليدياً لا أكثر، إذ إنه لا يمكن لإنساناً مسلم أن يبلغ درجة العلمية والموضوعية والتحرّر من العقائد الموروثة، فهذا كله من مزايا المفكر الأوروبي وليس المسلم. يعلّق على هذا الوضع قائلاً: «على الرغم من أني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية إلا أنهم ـ أي القراء والسامعون الأوروبيون ـ يستمرّون في النظر إليّ وكأني مسلم تقليدي! فالمسلم في نظرهم ـ أي مسلم ـ شخص مرفوض ومرمي في دائرة عقائده الغريبة ودينه الخاص وجهاده المقدّس وقمعه للمرأة وجهله بحقوق الإنسان (. . .). والمثقف الموصوف بالمسلم يُشار إليه دائماً بضمير الغائب: فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوروبية لأنه يستعصي على كل تحديث أو حداثة»[٨].

(٨) أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص ٤٥.

واضح في تعليق أركون على موقف الغرب من الإسلام والمسلمين أنه يصدر عن معاناة واختبار شبه يومي. ونحن هنا لا بدّ من أن نسأل: إذا لم يفهم القرّاء العرب كما يجب كتابات محمد أركون بسبب ضيق الأطر الاجتماعية للمعرفة السائدة، فلماذا لم يفهم القرّاء الأوروبيون مضمون مؤلّفاته بالعمق؟ ليس لقصور في تكوينهم الفكري بالطبع، لأن معظمهم أساتذة في أهم جامعات العالم، ومستشرقون معروفون.

يشير أركون إلى أنه قد تمّ سجنه في الغرب داخل انتماء ديني مؤطّر ضمن تصنيفات محدّدة من قبيل مسلم ليبرالي أو مسلم أصولي أو مسلم معتدل أو غيرها من التصنيفات، ويضيف قائلاً: «وهكذا أصبح أنا شخصياً مادة للملاحظة، وللتحديد، وللتصنيف، وللدراسة، ولا يمكن أن أصبح في نظرهم ـ أي الأوروبيين أو الغربيين ـ ذاتاً عارفة مثلي مثل غيري من المثقفين الأوروبيين الذين يدرسون الإسلام أو أي شيء آخر»[٩].

نخلص إلى القول بأن التواصل بات متعذّراً إلى حدّ ما بين أركون والجمهور العربي الإسلامي من جهة، وبينه وبين الجمهور الأوروبي أو الغربي من جهة أخرى. لذلك فهو يحرص على إنقاذ التواصل وجعله ممكناً على الجبهتين، إنه مجبر على أن يثبت هويته الإسلامية مراراً لكي لا يُشتبه به من قبل المسلمين المناضلين، كما إنه مضطر لمواجهة المعنى السلبي الذي يضفيه الغرب على المثقفين المسلمين، بخاصة إذا كانوا يحملون اسماً كـ «محمد»، من خلال الالتزام بقواعد البحث العلمي الصارم.

نود أن نشير في هذا المجال إلى أن الجمهور العربي الإسلامي الذي يتوجّه إليه محمد أركون من خلال كتبه المترجمة، غارق في انشغالات أخرى وهموم عدّة، تمكّنت مجتمعة من أن تبعده عن الهمّ المعرفي، والفكر النقدي، وتحرير الذات من الأحكام المسبقة، وهي كلها ثوابت في المشروع الأركوني. من هنا يمكن التحدّث عن هوّة تفصل بينه وبين هذا الجمهور الذي تمّ إلهاؤه عمّا هو جوهري وأساس في مسيرة بناء الوعي المنفتح على المعرفة من أجل تحقيق واقع أفضل، والدخول في الثقافة العالمية والمساهمة في تطويرها. أما في ما يتعلّق بالجمهور الغربي فإننا نلحظ أنه على الرغم من سوء الفهم والمحاربة التي

(٩) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص ٢٢.

يتعرّض لها أركون ومؤلّفاته، فهو محاضر زائر في أهم جامعات العالم، يتنقّل من عاصمة إلى أخرى ملقياً محاضراته، ومناقشاً ومستمعاً إلى العديد من المهتمّين بفكره وآرائه النقدية التي لم توفّر الغرب ولا عقل الحداثة.

إذا أردنا أن نقارن بين كيفية تلقّي مشروع أركون النقدي وبين تلّقي مشروع الجابري، نجد أن هناك فرقاً كبيراً، بخاصة إذا حصرنا اهتمامنا بالجمهور العربي. أما عن جمهور الجابري الغربي أو الأوروبي فلن نتطرّق إليه، لأنه لم يتوجّه إليه، فهو لم يكتب بالفرنسية أصلاً ولا بالإنكليزية، ومشروعه النقدي ينبع من الواقع العربي ويتوجّه إليه في سبيل بلوغ النهضة المنتظرة، وتحقيق استقلال الذات العربية بشكل أساس.

إن أول ما يلفت قارئ مؤلفات الجابري منذ الصفحة الأولى عدد الطبعات التي سبقت طبعة الكتاب الذي بين يديه، حتى إن بعض الكتب قد اقتطع جزء منها لكي يُطبع في كتاب آخر وتحت عنوان مختلف[١٠]. إن في ذلك دليلاً على التواصل بين الجابري والجمهور العربي. فهو يتوجّه إليه بلغته، ويبحث في قضاياه التراثية والمعاصرة.

إذا حاولنا أن نبحث في سبب نجاح مؤلّفات الجابري انطلاقاً من نظرية التلقّي، أو العوامل التي تحدّث عنها أركون في سياق دراسته أسباب فشل فلسفة ابن رشد في منطقة معيّنة ونجاحها في منطقة أخرى، نرى أن وضع الجابري مغاير لوضع أركون إلى حدّ بعيد.

نبدأ بالتوقف عند أثر أشكال السلطة السياسية في فكر الجابري، **كعامل أول** فاعل في نظرية التلقّي. إن الجابري قد قام في دراسته للعقل السياسي

---

(١٠) نود أن نذكر في هذا المجال أن كتاب الجابري **نحن والتراث** نفدت طبعته الأولى بعد سنة واحدة من نشره، وتمّ طبعه مرات عدّة لدى المركز الثقافي العربي. كما إن كتابه **تكوين العقل العربي** قد طبع أيضاً مرة ثانية بعد عام واحد من الطبعة الأولى لدى دار الطليعة، ومن ثم أُعيد طبعه ست مرات لدى مركز دراسات الوحدة العربية. أما كتابه **وجهة نظر** الصادر عن هذا المركز في طبعتين فقد اقتطعت فصوله وأعيد نشرها مرّة أخرى في أربعة كتب تحمل عناوين مختلفة نذكرها على التوالي: محمد عابد الجابري: **المسألة الثقافية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ **مسألة الهوية: العروبة والإسلام.. والغرب**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، **والدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

العربي بتوجيه النقد للسلطة السياسية، بخاصة في خاتمة الكتاب. كذلك نجده في معظم كتبه التالية يطرح مشروع الوحدة العربية في سبيل تحقيق النهضة وتحسين الوضع القائم. لكن يمكن أن نلحظ في المقابل عدم تعرّض السلطة السياسية له ولا لمؤلفاته التي تشهد ازدهاراً مميّزاً. إن السبب في ذلك يعود بحسب رأينا إلى عدم تطرّق الجابري إلى الدين، وامتناعه عن النقد اللاهوتي، ورفضه طرح العلمنة كبديل للأنظمة الراهنة. كلها أمور ساخنة من شأنها أن تحرّك السلطة السياسية في اتجاه القمع أو المنع أو حتى الاضطهاد. إن المسائل الدينية من الصعب التطرّق إليها اليوم، من دون الحصول على نوع من الرضى، ليس فقط من قبل رجال الدين إنما أيضاً من قبل رجال السياسة، لأن السجون وفنون التعذيب بإدارتهم وتحت سيطرتهم. لقد تمكّن الجابري لغاية الآن من المحافظة على شعرة معاوية بينه وبين أشكال السلطة السياسية.

أما **العامل الثاني** الذي نود أن نتوقف عنده من أجل المزيد من تسليط الضوء على كيفية تلقّي مشروع الجابري النقدي، فهو الأطر الاجتماعية للمعرفة السائدة. صحيح أن الجابري كان قد اطّلع على الفكر الغربي وتأثر به، وغرف من معينه بغية الاستفادة منه، لكنه بقي ينتمي في رأينا إلى ابن رشد، وهو لم يوفّر فرصة من أجل التصريح بذلك. إن العودة المستمّرة إلى فيلسوف قرطبة، والغوص في نصوصه والاستشهاد بها في أكثر من موضع، أمور تجعلنا نميل إلى القول بأن الجابري عربي التفكير، وهو رشدي حتى العظم. من هنا يمكن أن نلحظ الفرق بينه وبين أركون الغربي التفكير، الغارق في مناهج علوم الإنسان والمجتمع، والباحث في أحدث إنتاجاتها، والمعالج لأبرز إشكالياتها، من دون أن يغيب عنه واقع المجتمعات العربية والإسلامية.

إن الجابري قد تمكّن من التواصل مع القارئ العربي، فحمل إليه مشروعه النقدي، وآراءه المتعلّقة بالعديد من المسائل التي تشغله في الحقبة المعاصرة، كمسألة الهوية، والمسألة الثقافية، والديمقراطية وحقوق الإنسان، وغيرها. إنه ليس بعيداً عن الأطر الاجتماعية للمعرفة السائدة، وهو يتحرّك ضمنها على الرغم من أنه اطّلع على الفكر الغربي واستفاد من فلاسفة كثر في إنجاز مشروعه. إن «تبيئة المفاهيم» عملية مهمّة قام بها من أجل تأمين التواصل بين الفكر الغربي الذي ينهل منه والفكر العربي الذي يبحث فيه ويتوجّه إليه في آن معاً. لقد ساعدته هذه العملية في تقليص المسافة بينه وبين جمهوره من

القرّاء العرب، وسهلّت له الطريق من أجل اختراق الذهن العربي الذي لم يتمكّن بعد من الاستفادة من مناهج الغرب ومفاهيمه بسبب عائق اللغة.

كذلك نود أن نشير في هذا السياق إلى أن الاهتمام بمؤلّفات الجابري لم يشمل القارئ المنشغل بقضايا الفكر العربي وحسب، بل هناك العديد من المفكرين أيضاً الذين تناولوه في مقالاتهم وأبحاثهم وكتبهم، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، كمال عبد اللطيف، وعلي حرب، وطه عبد الرحمن، ويحيى محمد، ونتوقف على وجه الخصوص عند جورج طرابيشي. إنه على الرغم من النقد الذي يتخطّى أحياناً عدّة حدود الاعتدال والتجرّد، نجد أن جورج طرابيشي هو أكثر الذين اهتمّوا بكتابات الجابري، وصرفوا جهداً كبيراً في الردّ على أطروحاته، مكرّساً من أجل ذلك وقتاً مهماً، وعناية فائقة في العودة إلى نصوص التراث مقارنة بعضها ببعض، كما في العودة إلى نصوص مستلّة من الفكر الحديث والمعاصر، في سبيل دحض بعض أقوال الجابري، وإبراز الثغرات التي تتضمنها.

أما اهتمام المفكرين العرب بأركون فلم يصل إلى هذا الحد، صحيح أن هناك العديد من المقالات قد نُشرت حول فكره، وبعض الدراسات قد قُدّمت حول مشروعه النقدي، إلا أن ذلك لا يعتبر كافياً بالنسبة إلى أهمية فكر محمد أركون وخطورة مشروعه من جهة، وبالنسبة إلى ما يُنشر حول فكر الجابري وغيره من الباحثين في الفكر العربي، من جهة أخرى. لذلك يمكن أن نتحدّث هنا عن «نجومية» الجابري في الفكر العربي المعاصر، بخاصة خلال حقبة التسعينيات من القرن الماضي، وهي تشهد اليوم نوعاً من التراجع كما يبدو.

أما **العامل الثالث** الذي قد يُسهم في المزيد من الإضاءة على نجاح الجابري في التواصل مع جمهوره، فيكمن في إبراز المكانة الاجتماعية والاقتصادية التي حظي بها كمثقف ومفكر عربي. نود أن نشير أولاً إلى أن الجابري لم يتعرّض للاضطهاد كغيره من المفكرين النقديين، لذلك نجده مقيماً في الوطن العربي، يتنقّل فيه أنّى يشاء ملقياً محاضراته وموقّعاً كتبه. إنه صوت مرغوب به، لا يزعج إلى حدّ الإسكات والقمع، إنما يبثّ أفكاره بلياقة وتأنٍ، هادفاً إلى اختراق ذهن المواطن العربي، وتحريك الركود الذي فيه. إن مركزه في جامعة الرباط قد سمح له بالاحتكاك بشريحة كبيرة من الطلاب والتواصل معهم. إنه منخرط بهموم المجتمع العربي، وملتزم بصفوف المناضلين من

أبنائه، ما اتاح له تحقيق شهرة كبرى، الأمر الذي قد يكون قد وفّر له راحة ما على الصعيد الاقتصادي. إنه ليس بالمفكر المحروم الذي يعاني مادياً، فنجاحه الفكري قد أثّر في وضعه الاقتصادي.

أما **العامل الرابع** الذي يقترحه أركون من أجل دراسة فشل فلسفة ابن رشد من خلاله، والذي اعتمدناه في تقويم تلقّي كل من مشروعَي أركون والجابري، فهو يكمن في التوقف عند الوظائف المشروعية التي أوكلت إلى الدين. إن الجابري لم يتعرّض للمشروعية الدينية بالنقد كمحمد أركون، فحاول الابتعاد قدر الإمكان عن العقل الإسلامي، كما إنه امتنع عن ممارسة النقد اللاهوتي. لذلك إن المشروعية المعطاة للدين في أيام الجابري لم تُمسّ، فلم يعترض طريقه أحد، خلافاً لما حدث مع كل من مرشده ابن رشد وزميله أركون. لا يخلو الأمر من بعض المتحمّسين والأصوليين الذين انتقدوه، لكن الأمر لم يصل إلى حد التكفير أو الاضطهاد أو القمع.

عندما برّر الجابري اختياره العمل على نقد العقل العربي وليس الإسلامي اعتبر أن القرآن كتاب منزل لا يمكن إخضاعه لمبضع النقد. إنه فوق كل شك وبحث نقدي، وذلك خلافاً للحديث النبوي الذي هناك خلاف حول نقله المتواتر. إن التأكيد على تنزيه القرآن من أي قراءة نقدية كالتي قام بها المفكرون في الغرب للتوراة والإنجيل، قد جعل الجابري يبدو كداعم مهم لسلطة الوحي، وحام لمن يمثّلها على الأرض، الأمر الذي ـ بحسب اعتقادنا ـ قد أمّن له هامشاً واسعاً من الحرية في التعبير عن أفكاره في المجال المعرفي والسياسي والأخلاقي، مكلّلاً بنوع من الرضى المسكوت عنه. لم يخترق الجابري دائرة المقدس، ولا حتى اقترب منها، لذلك وفّر على نفسه الكثير من التوتر والتشنّج الذي هو بغنى عنه. اختار منذ البداية حقل عمله، وحدّد أطره من دون أن يتعدّاها، فهذا هو خياره الاستراتيجي الذي تحدّث عنه مراراً.

هنا تكمن نقطة محورية في التمييز بين كل من خيار أركون وخيار الجابري، في **الأول** خياره أشمل لأنه أدخل الدين من زاوية أهميته بالنسبة إلى الإنسان، وتحكّمه في حقبة تاريخية معينة في معظم إنتاج العقل العربي الإسلامي.

أما **الثاني** فقد اعتبر أنه يمكن الفصل على الصعيد النقدي بين الدين والدنيا، وقرّر الاهتمام بالدنيا بما فيها من معرفة وسياسة وأخلاق وهموم

إنسانية، تاركاً أمور الدين والعقيدة لسواه. لا يرى أركون سبيلاً إلى النهضة والتجديد والإصلاح ومن ثم مواكبة العصر إلا من خلال نقد العقل الذي ساد مختلف مجالات التفكير، والكشف عن المشروعية التقليدية التي أسندت إلى الدين ومؤسّساته في المجتمع. أما الجابري فلا يرى سبيلاً إلى تحقيق النهضة إلا من خلال تدشين عصر تدوين جديد، والعودة إلى التمثّل بنماذج من العقلانية التي عرفها التراث، والتخلّي عن قيم العقل المستقيل.

استنتاجات

نختم هذا القسم الذي أردناه جولة تقويمية بين محطّتين نقديتين بارزتين في نهاية القرن العشرين بالإشارة إلى أننا اعتمدنا، في سياق توقّفنا عند الفصول الأربعة السابقة (السابع، الثامن، التاسع، العاشر)، منهج المقارنة بين مشروعين مغايرَين، سالكين طريق التفكيك لمضمون الخطاب الذي قدّمه كل من أركون والجابري، محاولين الكشف عما هو مسكوت عنه، ومسلّطين الضوء على ما هو محجوب إلى حدّ ما. هاجسنا الأول الكشف عن ميزة كل مشروع من خلال مقارنته بالآخر، متوخّين تقديم كل من مفكرينا بصورة موضوعية تجسّد قدر المستطاع عمق ما أراد قوله. نترك للقارئ أن يجد لنفسه مكاناً بينهما أو فيهما، فاسحين المجال لاختيار ما هو مناسب في اللحظة المناسبة.

إننا بالطبع لا ندّعي هنا البتة أننا أحطنا بكل ما كتب أركون والجابري وما كُتب عنهما بشكل كامل وناجز ونهائي، فهذا ضرب من المستحيل وبخاصة أن مفكريْنا هما الآن، في أوج عطائهما، وأفكارهما ما زالت تحظى بالمزيد من ردود الفعل هنا وهناك، لكننا في الوقت عينه نأمل بأن نكون قد ظهّرنا صورة واضحة عن أدقّ تفاصيل مشروعَيْهما النقديين. حاولنا في عرضنا السابق أن نجد مواضيع مشتركة قد تمّت معالجتها بشكلٍ مغاير لإبراز الفرق بينهما، ما يزيد الفكر النقدي العربي غنىً، وذلك بفضل تعدّدية المناهج المتّبعة في إنجاز النقد.

أردنا في الفصل السابع أن نسلّط الضوء على ما يميّز منهج أركون عن منهج الجابري، ثم انتقلنا إلى المقارنة بين كيفية نقد أركون للعقل العربي الإسلامي ونقد الجابري للعقل العربي محاولين إبراز الإطار الذي عمل فيه كل منهما، لكي نتوقف في الفصل التاسع عند الفرق بين المقاربة الأركونية لما هو سياسي وعلاقته بما هو ديني وبين مقاربة الجابري للعقل السياسي العربي ونقده محدّداته وتجلّياته عبر التاريخ. ثم أردنا في الأخير أن نتوقف عند مسألة مهمة

كان أركون قد لفت انتباهنا إليها عندما أراد أن يدرس سبب إخفاق الفلسفة بعامة، وفكر ابن رشد بخاصة في منطقة شرق البحر الأبيض المتوسط ونجاحهما في الناحية المقابلة، عنينا بها: مسألة التلقّي.

لقد أخذنا العوامل التي دعا إلى درسها من أجل الكشف عن هذا الفشل لكي نطبّقه في دراستنا لأسباب فشله في التواصل مع القارئ العربي ونجاح الجابري في ذلك. لقد ساعدنا ما ذكره أركون حول نظرية التلقّي وازدهار «جماليات التلقّي» في ألمانيا لكي نقوم بدراسة هذه المسألة بالنسبة إلى كل من فكره وفكر الجابري. نود أن نشير في هذا السياق إلى أننا وجدنا نصوصاً معبّرة جداً لمحمد أركون يكشف لنا من خلالها عن خيبته من كيفية التعاطي مع نصوصه شرقاً وغرباً. إنه كمفكر قد غرف مليّاً من المناهج الغربية، وحاول أن يطبّق على نفسه منهج «جماليات التلقّي» لكي يتعرّف أكثر إلى سبب فشل مشروعه في الوصول إلى الآخر. لقد استفدنا من هذه النصوص التي استشهدنا بها في سياق هذا الفصل لكي نغوص أكثر ونعمل على كشف ما قد حال ويحول لغاية الآن بين أركون والمتلقّي العربي من جهة، وبينه وبين المتلقّي الغربي من جهة أخرى.

أمّا في ما يتعلّق بالجابري فإننا لم نجد لديه اهتماماً بالتوقف عند كيفية تلقّي مشروعه، باستثناء بعض العبارات التي أوردها في الفصل الأخير من كتابه **التراث والحداثة** حيث تمّت مناقشة كتابه **العقل السياسي العربي**. وهنا يبرز مرّة أخرى أثر المناهج الغربية في فكر محمد أركون وتكوينه المعرفي، ما يجعله مغايراً لفكر محمد عابد الجابري الذي له تكوينه الخاص أيضاً. كذلك، يمكن القول، إنه ربما كان النجاح الذي حقّقه الجابري في ساحة الفكر العربي المعاصر قد أغناه عن البحث في سوسيولوجيا التلقّي أو التنظير لكيفية تلقّي أفكاره.

بعد أن أشرفت دراستنا على نهايتها يبقى لنا أن نطرح سؤالاً: ما مدى الاستفادة من الفكر النقدي في الوقت الراهن، ومدى فاعليته في النفوس ومقدرته على تحقيق أهدافه النهضوية المعلنة والمرجوّة؟

خاتمـــة

وتبقى الحداثة الهدف المنشود

أعلن كلّ من أركون والجابري «الجهاد الأكبر» في سبيل بلوغ الحداثة والدخول في رحابها من الباب الواسع. كلٌ حارب على جبهته، من موقعه، وبأدواته الخاصة التي يعتقد بجدواها أكثر من غيرها. كلّ حدّد إطار المعركة، ورسم خطة الهجوم بتفاصيلها ومحطّاتها، من دون إغلاق الباب أمام المفاجآت التي من شأنها أن تعدّل المسار أو حتى تبدّله، بخاصة لدى أركون الذي غالباً ما يترك نتائج أبحاثه لتوجّهه. كلٌ يرى أنه في صدد تدشين قراءة جديدة، ومشروع آخر مختلف ذي نظرة خاصة ليست تقليدية محضة، ولا غربية بحتة، كما إنها ليست توفيقية ولا تلفيقية. لقد تمكّن كلٌ منهما من أن يضفي على مشروعه قيمة خاصة، ومساراً يميّزه عما سواه من المشاريع النقدية التي كثر عددها في السنين القليلة الماضية، ما يشير إلى رغبة العديد من المفكرين اعتلاء منصة النقد والمحاربة من أجل التحديث.

لكن هل يمكن مفكراً مهما علا شأنه، وعظم عتاده، وتنوّعت خِطّتُه، أن يخوض معركة بهذه الضخامة وحيداً؟ ألا تتطلّب المعارك، مهما انحصر إطارها، عديداً من المجنّدين المستعدّين دائماً لمواجهة الأسوأ؟ وهؤلاء المجنّدون أليسوا بحاجة إلى تدريب رفيع المستوى يمكّنهم من تحقيق الهدف الذي يقاتلون من أجله؟

هل أثمرت بالفعل جهود مفكرَيْنا، أقلّه على الصعيد الأكاديمي المعرفي في التأسيس لمدارس فكرية تتبّع المنهج النقدي المبني على أسس علمية

رصينة؟ ما الذي يحول بعد دون بلوغ هذه الحداثة المنشودة منذ أكثر من مئة عام؟

سوف نحاول أن نقدّم في ما يلي بعض التصوّرات التي قد تصلح كإجابات عن سلسلة الأسئلة التي طرحناها أعلاه، ونحن نعلم أنه يوم نحصل على الإجابة الكافية الشافية، ينتهي البحث، ويتوقّف بذلك أي سعي فلسفي نحو التطوير على الصعيدين الفكري والعملي. بتعبير آخر، لا أركون ولا الجابري ولا غيرهما بإمكانه أن يقدّم بمفرده حلاً شاملاً لقضايا الفكر العربي الإسلامي المعاصر، كما إنه ليس بمقدور أحد أن يتوصّل إلى كشف كل حقائق الماضي البعيد أو القريب، وتسليط الضوء على ما كان مُشكلاً أو مخفياً فيه عن قصد أو غير قصد.

لا بدّ لدراسة اتخذت عنوناً كبيراً لها «خصوصية المنهج النقدي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر» من خلال التعمّق في ما قدّمه كل من أركون والجابري على هذا الصعيد، لا بدّ لها في الختام من أن تعود إلى الوراء قليلاً لكي تلملم بعض الخلاصات وتتساءل حول فاعليتها في الوقت الراهن، سواء نظرياً أم عملياً.

١ ـ دخول الحداثة في النظر

إذا أردنا أن نحصر في نهاية المطاف أبرز ما قد ميّز المنهج النقدي لدى أركون، يمكن أن نجد حضور شبكة من المناهج تعمل بتنسيق واضح من أجل تفكيك طبقات التراث المتراكمة، وبخاصة العقل الذي أنتجها، وفهم الظاهرة الدينية في ماهيتها ووظائفها والتوترات التي بينها وبين الظاهرة السياسية، وذلك من دون التوقف عند عتبة النص الديني التأسيسي الأول والامتناع عن قراءته من منظور مختلف. إنه يهدف إلى تحقيق فهم صحيح للإسلام، لذلك نجده يستعين بأدوات هي بمثابة خلاصة لأبرز ما طوّره الفكر الغربي في مجال علوم الإنسان والمجتمع واللغة. إن مناهج هذه العلوم قد أثمرت ـ في نظر أركون ـ غرباً، وجاءت بنتائج فكرية مرضية، فلمَ لا يتمّ استثمارها شرقاً أيضاً، طالما أن شهادة فاعليتها مضمونة الجودة؟

لكن ألا يعاني الغرب اليوم قصوراً في مجال تطوير علوم الإنسان والمجتمع على وجه الخصوص، وذلك بالمقارنة مع ما يشهده من نمو سريع

على الصعيد التكنولوجي؟ ألم تصبح هذه العلوم هرمة متأخرة عن أحداث التاريخ المتتالية والتحدّيات المستجدّة، ليس آخرها ما جرى في ١١ أيلول/ سبتمبر من العام ٢٠٠١، وما تبعه من مواقف وخطوات تستحق التوّقف عندها؟ لِمَ لم تعمل هذه العلوم على كشف المنحى الأيديولوجي في الفكر الغربي المعاصر، والخطابات المتطرّفة التي ينتجها؟

إذا أردنا من جهة أخرى أن نحدّد خصوصية المنهج النقدي كما تبلور لدى الجابري يمكن أن نجد عنده تركيزاً بالغاً على ضرورة الانتظام في التراث العربي الإسلامي واحتوائه بدلاً من أن يحتوينا. يجب الحفر فيه وتفكيك بنية العقل الذي أنتجه بهدف فهم هذا التراث على حقيقته، بما فيه من منحى ظلامي ومنحى مستنير بالعقل. إذا كان لا بدّ من دخول الحداثة فإنه من الضروري ـ في نظر الجابري ـ التخلّي عن فكر ابن سينا الغنوصي وكل من دار في فلكه، لأنه أدّى إلى استقالة العقل العربي من مهامه الفكرية الإبداعية، والعودة إلى ينابيع العقلانية والواقعية في المغرب العربي والتي بلغت ذروتها مع ابن رشد من خلال الروح النقدية التي ميّزت فكره. إن المنهج العقلاني والرؤية الواقعية والروح النقدية هي أهم ما نحتاج إليه اليوم، وبإمكاننا أن نجد أسس كل ذلك في ما كان قد أنتجه ابن رشد الذي استغلّه الغرب، واستفاد منه في السابق. فإلى متى نبقى حاجبين النظر وممتنعين عن رؤية الغنى الذي نملكه، في سبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية، والإسهام في الحداثة؟

إن ما يعمل الجابري على تحقيقه ضروري لكنه غير كافٍ لا على صعيد الفكر ولا الواقع، لأن الأوضاع، بحسب رأينا، باتت تحتاج مجهوداً أكبر من العقلانية الرشدية التي كانت خصبة ومفيدة في ظروف غير تلك التي يعانيها الفكر العربي الإسلامي المعاصر، والواقع الراهن. ثم هل يكفي أن ننتقد التطرّف في استخدام اللاعقل، والمغالاة في الروحانيات، والمزايدة في الدعوات الأصولية، في طريق انتقاد فلسفة ابن سينا المشرقية، ومحاربة المنحى «الغنوصي الظلامي» الكامن فيها؟ بتعبير آخر، هل الدعوة إلى تبنّي العقلانية الرشدية والانتظام في مسارها، كفيلٌ في ردّ دعاوى الأصوليين اليوم، وإخماد تحرّكهم، وإرواء غليلهم، ومخاطبتهم بلغة مقبولة لديهم تقي من يحاورهم خطر التكفير؟ هل العائق الأساس الذي يمنع العرب اليوم من دخول الحداثة فكرياً، والمشاركة في الحضارة العالمية يكمن في عدم الاعتراف بقيمة ابن رشد وإهمال ما نادى به من فهم للفلسفة اليونانية وفهم للدين؟

نود أن نطرح في سياقِ تحليلنا هذا مسألة وجدناها قاسماً مشتركاً على الصعيد النظري لدى مفكرَينا، عنينا بها موقف العقل البشري أمام مُشكل المعرفة. لحظنا بوضوح أن أركون كما الجابري انشغلا بفهم الماضي العربي الإسلامي وبتفكيك العقل الذي أنتج التراث، لكنهما اختلفا في المقاربة المنهجية للموضوع الواحد. ما نريد الإشارة إليه هنا يكمن في إهمالهما التفكير في العقل، لقد اكتفيا ـ إلى حدّ ما ـ بتوظيف العقل في سبيل نفع ما، اهتم بالناحية الإجرائية أكثر من الناحية التنظيرية، وذلك بهدف فهم الماضي على حقيقته، وكشف الجانب الأيديولوجي في كل من الخطابات التراثية والأبحاث التي قُدّمت من أجل فهم هذه الخطابات. إننا نجد علاقتهما بالفلسفة بوجه عام علاقة محدودة بجانب معيّن يهمّهما من دون سواه. بتعبير آخر، إن مهمّات العقل النقدي لدى كلّ منهما لا تتسّع لكي تشمل موضوعات الفلسفة بعامة كما عند أي فيلسوف كلاسيكي، لأن هذه الموضوعات لا تعنيهما بذاتها ولذاتها. ومن بين هذه الموضوعات نذكر مثلاً كيفية عمل العقل البشري أمام المعرفة، أو كيف نعرف؟ أو كيف يعمل العقل في مواجهته الأزمات الفكرية التي تهزّ كيانه، وتتحدّاه بقوة؟ وما قيمة الآليات المعرفية التي نستعمل أدواتها؟

لقد حصر كل من مفكرينا الشاغِل الفلسفي، والدرس العقلي لديه، بموضوع بعينه من دون غيره. لذلك يمكن أن نلفت هنا إلى الفرق بين العقل باعتباره اشتغالاً محضاً في قضاياه، وبين العقل باعتباره أداة تُوَظّف، لها طابع نفعي أو إجرائي. أي إن هناك فرقاً بين ما يُعبّر عنه بالفرنسية بـ (La raison Raisonnante) وبين (La Raison instrumentalisée). لكن إذا عمّقنا النظر في موقع كل من مفكرَينا وعلاقته بالخطاب الذي ينتجه، يمكننا أن نفهم سبب ابتعادهما عن التنظير البحت في أمور العقل والمعرفة.

هناك علاقة تربط بين الموقع الذي يشغله أركون مثلاً وبين خطابه، فهو يتوجّه إلى الماضي من موقع المؤرّخ **أولاً**، وعالِم الأنثروبولوجيا **ثانياً**، والمتمرّس باللسانيات وعلوم المجتمع **ثالثاً**. إن موضوعات الفلسفة بعامة لا تعنيه مباشرة، ولا تشغله بذاتها، فهو منهمّ بنقد العقل الديني، وبالحفر في التراث الذي تراكم عبر السنين فشكّل حدوداً واسعة من اللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه. إن اشتغاله بموضوع العقل جاء ـ بحسب تقديرنا ـ لكي يلفت إلى المخيال الذي أدّى دوراً أبرز من العقل، ودخل في صدام معه، ليس فقط في الحضارة الإسلامية إنما في حضارات قديمة وحديثة عديدة. يمكن أن

نقول، إذا جاز التعبير، إن المخيال بإمكانه أن يدلّ أركون إلى ما كان عليه الماضي واقعاً، إنه يدخل ضمن إطار العقل، فيستخرج منه شيئاً عقلانياً. إن علم الأنثروبولوجيا الدينية عندما يدرس المجتمعات البدائية يتعاطى مع قوى الخيال كجزء من إنتاج العقل، فلا يفصل بشكل جذري بين العقل واللاعقل على غرار ما قامت به الفلسفة منذ زمن.

كذلك الأمر بالنسبة إلى الجابري، فالموقع الذي انطلق منه أسهم إلى حدّ كبير في توجيه الخطاب الذي أنتجه. يضع نفسه مراراً وتكراراً في موقع الإبستمولوجيا رافضاً أي تطرّق إلى العقل الديني لأنه لا يرى من نفسه مصلحاً دينياً، فهو قد ترك مهام الإصلاح لسواه. لكن حتى عندما يصنّف نفسه في خانة الباحث الإبستمولوجي، نجده يصرّح بأنه يودّ توظيف هذا العلم في أبحاثه، كأداة إجرائية، وهو لا يهمّه كعلم بذاته مثل باشلار وغيره. كما إن هدف الجابري واضح، إنه يبغي نقد العقل العربي، لذلك توقّف عند البحث في درس تكوينه، وفكّك بنيته ليكشف عن الأنظمة المعرفية التي أنتجها، ومن ثم توجّه إلى دراسة تجلّيات هذا العقل في المجالين السياسي والأخلاقي. قام بكل ذلك، في رأينا، لكي يشير بإصبعه إلى كنزٍ ثمينٍ دفينٍ في التراث، من شأنه أن يؤدي دوراً سحرياً في القضاء على الركود والتخلّف المسيطرين على الساحة العربية، ويمدّ العرب بدفعة لا بأس بها من العقلانية والواقعية والروح النقدية تمكّنهم من مواكبة العصر، والدخول في الحداثة. لا حاجة بنا بعد إلى تكرار ذكر هذا الكنز، لكن نود أن نشير إلى أن تحقيق هذا الهدف وتسليط الضوء على أهمية ابن رشد لا يتطلّبان الغوص تنظيراً في موضوعات الفلسفة بعامة، والبحث المعمّق في العقل ومشكل المعرفة بخاصة.

يبقى السؤال مطروحاً في النهاية على الصعيد النظري الفكري البحت. ما الذي يمكن فعله تحديداً من أجل دخول الحداثة؟ هل علينا اتّباع المسار الفكري الغربي، أي العمل على الانتقال من مرحلة القرون الوسطى إلى الحداثة ومن ثم إلى ما بعدها، أم علينا أن نقفز مباشرة إلى المابعد، إلى الواقع الحالي، من أجل مواكبةٍ أفضل لكل ما ينجزه الغرب وما يختبره من طفرات معرفية وثورات منهجية فكرية؟

هل علينا أن نأخذ الغرب كمثال يُحتذى فنتشبّه به سيراً على خطاه، أم علينا أن نشقّ طريقنا إلى الحداثة الفكرية وفقاً لبيئتنا ومناخنا الفكريَين، مستجيبين بذلك إلى ضرورات الواقع الملحّ الذي يئنّ تحت وطأة التخلّف

والانشغال بالسجالات والجدالات العقيمة؟ بتعبير آخر، هل المسار الغربي هو الأنجح والأفضل إلى حدّ يمكن تعميمه على سائر الحضارات؟ إن كان الجواب إيجابياً، فإن أبرز ما قام به هذا الغرب في اتجاهه نحو الحداثة والقفز إلى ما بعدها كان الفصل بين الدين والفلسفة، وبين الدين والسياسة، وبين الإيمان والعلم. هل هذا الفصل جائزٌ تحقيقه كما الغرب، في المجتمعات العربية الإسلامية، وبخاصة في ذهن معظم الذين يدخلون في دائرة الباحث المتخصّص، أو المفكر أو المثقّف، قبل تحقيقه بشكل أعم لدى الطلبة، ومن ثم في المجتمع؟

٢ ـ دخول الحداثة في العمل

إذا عدنا إلى ما كتبه أركون حول الازدهار الفكري والنمو الثقافي اللذين عرفهما القرن الرابع الهجري، نجد أنه يشدّد على الدور الذي أدّته الطبقة البرجوازية في ذلك الحين، ما أسهم في توفير الأجواء الملائمة للنهوض والإبداع. وهو يعلّق أهمية على هذا الدور في حال أراد المسلمون اليوم دخول مرحلة التقدّم، والخروج من الركود والاكتفاء بالاستهلاك. لكن إذا نظرنا من حولنا يمكن أن نلحظ بوضوح كيف تُبذِّر الطبقة البرجوازية المعاصرة مدّخراتها، وفي أي هدف. ليس من اختصاصنا هنا أن نقوم بإحصاء دقيق لإبراز الأرقام المخيفة التي تتحدّث عنها الصحف الأجنبية والعربية حول ما يصرفه البرجوازيون يميناً ويساراً في سبيل توفير ما يجدونه مناسباً لأوضاعهم. حتى الذين يصرفون على النشاطات الفكرية والأعمال الأدبية والمؤتمرات الثقافية، ليس لديهم الهمّ المعرفي، ولا يملكون خطّة توجيهية لمشروعٍ محدّد، ولا أهداف معرفية علمية جدّية يسعون إلى تحقيقها.

كذلك إن من يتابع أحاديث أركون في الوسائل الإعلامية العربية ومحاضراته العديدة يجد أنه يدعو على صعيد التطبيق إلى العمل في سبيل التحرير كضرورة أولى ومهمة من أجل الدخول في الحداثة. إن تحرير الأرض والشعب وبخاصة الإرادة من شأنه أن يقود الفاعلين الاجتماعيين نحو بناء مجتمع حديث. لذلك على الكفاح السياسي أن يأتي أولاً لكي يتحقّق في ما بعد النهوض الاجتماعي والاقتصادي. لكنه يرى أنه لا سبيل إلى البناء من دون الإعداد لأرضية فكرية صلبة، والتأسيس لفكر نقدي يرتكز على الأبحاث التاريخية التي تكشف جذور المأساة المسيطرة على المجتمعات العربية الإسلامية منذ زمن.

من هنا نجده يتحدّث في الفترة الأخيرة عن «الجهل المؤسَّس» الذي يُعلّم في المدارس الرسمية بعناية من قبل الدولة. إنه ينتقد بشدّة طرق التعليم أو التلقين غير المبني على أسس معرفية متينة، ويرى في المقابل أن علوم الإنسان والمجتمع من شأنها أن تسهم في محاربة «الجهل المؤسَّس»، والحدّ من التعليم الجاهل الذي يُفرض على التلاميذ.

إن هذا النوع من التعليم في رأينا قد أدّى دوراً مهماً في نمو الحركات الأصولية المتطرّفة، لأنه يعتمد على تلقّي الحقائق الراسخة والمتعالية، ورفض الآخر بما يحمله من تاريخ وحقيقة وتراث، وهو بالتالي يهمّش الفكر النقدي المنفتح متغاضياً عن المراجعة النقدية لمختلف المسلّمات أو التعاليم التي قُدِّمت على أنها بديهيات. لقد بات أمراً أكثر من ضروري التوقّف عند هذين السؤالين للتفكير فيهما جدياً في حال أراد العرب والمسلمون أن يلجوا مشروع الحداثة: ماذا نعلّم؟ وكيف؟

إن المسألة التربوية هي اليوم من أبرز ما يجب التصدّي له من قبل المفكرين والباحثين وبخاصة المنشغلين في أمور التعليم والتربية، علمية كانت أم دينية أم مدنية... إلخ. لكن كيف السبيل إلى كل ذلك طالما أن الشأن التربوي ليس من أولويات الجماعات الحاكمة أو الطبقة السياسية الحالية؟ لا بل إنها تسهم في التأسيس للجهل ورعايته على أفضل وجه.

ركّز أركون في أبحاثه على ضرورة تطبيق الدراسة المقارنة بين ديانات الوحي الثلاث أولاً، ومن ثم بينها وبين الديانات الأخرى. كما إنه أشار مراراً وتكراراً إلى أهمية البحث في تاريخ الفكر خلال القرون الوسطى ضمن الإطار الجغرافي للبحر المتوسط، لأن هذه المنطقة قد شهدت ولادة الديانات السماوية التوحيدية، كما عرفت الصراع والمنافسة والمزايدة في ما بين الجماعات الدينية التابعة لها. إن اللاهوت المقارن الذي يدعو إلى الخوض فيه من شأنه أن يسلّط الضوء على كثير من الحقائق المشتركة لدى هذه الديانات، ويكشف عن ممارسات شبيهة حصلت في الماضي، سواء على صعيد رجال الدين أم على صعيد الجماعات المؤمنة.

هذا ما نادى به أركون نظرياً، أمّا عملياً فقد سعى في السنوات الأخيرة من القرن الماضي إلى تأسيس معهد أوروبي يختصّ بدراسة الأديان على أساس ما تقدّمه علوم الإنسان والمجتمع من مناهج ومعطيات فكرية. إن هذا المشروع

يهدف إلى التعرّف إلى الظاهرة الدينية في المجتمع، وإلى الدور الذي قام به، وما زال، العامل الديني، بالإضافة إلى أنه يسهم في الانفتاح على الديانات الأخرى التي تحمل بدورها تعاليم تخصّها، وحقائق تبشّر بها، وسلوكات تدعو إلى ممارستها في سبيل الخلاص والسعادة.

إننا نرى في هذا المشروع الذي سعى أركون إلى تحقيقه ـ إذ يبدو أنه بعد طول انتظار قد تمّت الاستجابة إلى طلبه ـ خطوة علمية ضرورية نحو معرفة حقيقة الماضي، وحقيقة الآخر، وهي تسهم في توسيع أفق العقل الديني عن طريق الانفتاح على الديانات الأخرى. إن المقاربة الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية التي يسعى أركون إلى تعميمها من شأنها أن تسهم في الخروج من الجهل والانغلاق ورفض الآخر، وهي بإمكانها أن تخفّف من حدّة التوتر والتنابذ والتعصّب الأعمى لدى مختلف الجماعات الدينية. لكن يبقى أن نسأل عن مدى تجاوب أصحاب الشأن مع هذا المشروع، وهل، بالتالي، الانخراط فيه متوافر لجميع المهتمّين به؟ هذا إذا ما افترضنا أنه أحسن اختيار منهجية مقبولة لدى الباحثين في طرح مضامين التراث من مناحيه كافة.

إذا عدنا إلى ما أنتجه الجابري لكي نبحث فيه عن خطوات عملية يقترحها أو يقوم بها من أجل دخول الحداثة نجد أنه يشدّد مثلاً على النهوض الاقتصادي، ويدعو في خاتمة نقده العقل السياسي العربي إلى إنشاء سوق عربية مشتركة تفتح الدول العربية على بعضها وتسهم في إنعاش الوضع الاقتصادي. فالاهتمام بالاقتصاد بإمكانه أن يؤسّس للنهضة المرجوة.

كما إن الجابري لا يهمل الشأن السياسي، إذ يرى بالديمقراطية حافزاً ضرورياً يؤمّن الانخراط في الحداثة، ويوفّر الأجواء الملائمة لها. إنه يعي ما حقّقته الديمقراطية في الدول الغربية لأبنائها، وهو يسعى في كتاباته، وفي إشاراته المتكرّرة إلى ضرورة نقد الوضع السياسي القائم، وإلى بلورة تصوّر ملائم للديمقراطية. لقد انتقد بشدّة صورة الحاكم الطاغية التي نشرها الفكر الفارسي وصدّرها إلى الفكر العربي. كما أشار إلى أهمية النقد الذي ضمّنه ابن رشد في كتابه **الضروري في السياسية** لسلوك الحاكم، وما نتج من ذلك النقد من نكبة حلّت عليه وكلّفته غالياً. وكأن الجابري يريد، بحسب رأينا، أن يحثّ المفكرين العرب على القيام بنقدٍ مماثل ومحاسبة الأداء السياسي لدى المسؤولين الذين ينفون في الحاضر كما في الماضي، فكرة «الشريك» عن الحاكم لكي يثبتوا وحدانيته.

كذلك، لقد انشغل الجابري أيضاً بالتنظير لمشروع الوحدة العربية، إذ وجد فيه أساساً صلباً للنهضة، وتجميعاً لمختلف القوى والثروات العربية، لكي تصبّ كلها في مواجهة التخلّف والتعصّب والجهل، وبخاصة التفكّك الذي تعانيه الأمة العربية. لقد انتقد الدولة القطرية التي فرضها الاستعمار، وبيّن فشلها، مقدّماً الحل في السعي إلى تحقيق الوحدة التي بإمكانها أن تؤمّن توازن العرب النفسي والاجتماعي والاقتصادي، وتسهم في تقدّمهم العلمي والتقني والصناعي. يجب السعي إلى تحقيق الوحدة فكرياً ونفسياً ووجدانياً لدى العرب، كما يجب تحقيقها مادياً أيضاً. علماً بأن الوحدة قائمة في الوطن العربي أقلّه على الصعيد الثقافي من خلال الانتماء إلى لغة واحدة، وتراث واحد.

إن الوحدة الثقافية قائمة وذلك على خلاف الوحدة السياسية التي يجب العمل على تحقيقها عبر جهات وطنية وأنظمة حكم فدرالي أو كونفدرالي. لكن الخطوة الأولى في سبيل تحقيق الوحدة العربية هي، بالنسبة إلى الجابري، «تصحيح الوعي بالوحدة»، والتفكير فيها من خلال البحث في وضع الدولة القطرية الواقعية، وما توصّلت إليه من فشل، لكي يُصار في ما بعد إلى نفيها عن طريق تحقيق الديمقراطية. يعتبر أنه في حال استلم الشعب أمور السلطة والحكم فصارت إرادته هي المرجعية الأولى، عند ذاك سوف تتحقّق الوحدة، ولأن معظم العرب يحبذون الوحدة، ويرغبون بها[١].

واضح أن الجابري يحاول ـ من خلال هذا المختصر الذي عرضناه ـ أن يعطي بُعداً واقعياً لحلم راوده كما راود الكثيرين قبله. إنه عمل على إضفاء طابع العقلانية والواقعية على مشروع هو أقرب إلى الحلم والتمنّي إلى الحاضر المشرذم والواقع المفكّك. يكفي أن نراجع مختلف المشاريع الوحدوية عبر الماضي في كل ما آلت إليه بين الدول العربية. يكفي أن نقرأ محاضر جامعة الدول العربية وما تتضمّنه من ذكر لخلافات ونزاعات ليست بالمهمة لكنها كانت تتوصل إلى إفشال قمة عربية، أو مشروع قرار يتبناه الجميع. يكفي أن نلقي نظرة خاطفة على البرامج السياسية التي تبثّها الفضائيات العربية وما تتضمّنه من

---

(١) حصرنا اهتمامنا في هذا الكتاب بكيفية قراءة التراث من منظور نقدي، لذلك لم نهتمّ في سياق الفصول السابقة بما كتبه الجابري في شأن الواقع الراهن والأزمات التي يتخبّط فيها. لكننا هنا في صدد البحث في كيفية دخول الحداثة عملياً، لذلك توقّفنا عند طرح مشروع الوحدة العربية لديه. لمزيد من التفصيل، انظر: محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، الفصل الرابع.

مواقف حادة في تعيير سياسة هذا البلد الشقيق أو ذاك. وتخوين هذا النظام أو ذاك. يكفي كل ذلك لكي ندرك أن مشروع الوحدة العربية الذي مرّ عليه ردح من الزمن، لو أنه كان قابلاً للحياة والتحقّق لدخل حيّز الوجود وأثبت جدارته في حلّ الأزمات المعاصرة والتحدّيات الجمّة التي تواجه الأمة العربية. ثم هل الوضع العربي الراهن يحتاج تحديداً إلى الوحدة لكي يحلّ مشاكله الاقتصادية والسياسية والاجتماعية؟

أما في ما يتعلّق بالمناداة بالديمقراطية، والسعي إلى تحقيقها في ربوع الدول القطرية، فإننا نسأل هنا عن سبب التأخر في إنجاز ذلك طالما أن معظم المفكرين والقادة السياسيين والحزبيين يطالبون بها، ويبذلون الجهد في التفكير فيها والبحث في إنجاحها. هل باتت الديمقراطية من الأمور المستحيلة التي يتطلّب إنجازها قدرات خارقة تفوق إمكانات أمة بأكملها وشعب بكليّته؟ هل نحتاج فعلاً إلى معلّم يأتينا من الخارج لينصّ علينا مبادئ السلوك القويم، ويوفّر لنا المفاتيح السرّية الكفيلة بفتح باب الديمقراطية.

نخلص إلى القول إنه تعدّدت الأبحاث والمشاريع الفكرية الرصينة التي عملت على إدخال الفكر العربي الإسلامي المعاصر في الحداثة. كما كثرت الدعوات المنادية بتطبيق الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتنوّعت السبل التي اقترحت أنماطاً من السلوكات التحديثية. ناهيك بالخطابات السياسية التي تحمل في طيّاتها كمّاً من المخطّطات الخمسية والعشرية التي تهدف إلى النهوض الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ولكن...

إنه من البديهي أن نسأل: لماذا لم ندخل بعد في الحداثة؟ ما هو تكوين هذه المملكة التي لا يتّسع بابها للحضارة العربية الإسلامية المعاصرة، بينما نجده واسعاً رحباً يستقبل العديد من الحضارات والأمم؟ ماذا لو أنه كان العكس هو المطلوب تحقّقه؟ لِمَ لا تعمل هذه الحداثة على الدخول في باب الحضارة العربية الإسلامية المبنيّة على أسس علمية ومعرفية متينة؟

هناك من يعتبر أن العرب والمسلمين المعاصرين ليسوا بحاجة إلى مكتسبات الحداثة، إنهم في غنىً عنها، لذلك نجد أنه ليس من همّهم التفكير في هذه المسألة ولا العمل على حلّها. هل يمكن في النهاية إرغام الآخرين، وحملهم على الانخراط في مشروع لا يريدونه، لا بل يرفضونه في الصميم، ولا يرون أنفسهم بحاجة إليه؟ كم بالحري إذا كان هذا المشروع

قائماً على أساس احترام الآخر، وحرية التعبير وحقوق الإنسان؟

ثم من البديهي أن نسأل: هل المشكلة تكمن حقاً في الحداثة، أم في المنخرطين فيها، أم في المدعوين إلى الانضمام إليها؟ ما الذي يعيق حقاً دخول الفكر العربي الإسلامي الحداثة والإسهام بشكلٍ فاعلٍ في الحضارة العالمية؟ هنا يكمن جوهر البحث في رأينا.

إن ما قام به كل من أركون والجابري ضروري ومهم للغاية، وبخاصة ما قدّمه محمد أركون من جهود فكرية تصبّ كلها في إطار التأسيس لقراءة جديدة منفتحة للنص الديني. لكن يبدو أن الواقع يشير بقوة إلى أن هذا المجهود الفكري ما زال لا يفي بالغرض، وإلا لكنّا رأينا بوادر تشير إلى بلوغ الهدف. يبدو أن نقد العقل الإسلامي، أو نقد العقل العربي، عن طريق العودة إلى التراث من أجل قراءته وتفكيكه والتحرّر من هيمنته في سبيل دخول الحداثة، مشروعان فكريان لم يؤتيا بعد الثمر المطلوب. قد يكون من المبكر جداً الحكم عليهما منذ الآن، لكن من يتتبّع مسار كل مشروع، ويحاول أن يستشرف ما سينتج منه، سواء على صعيد تلقّيه، أم التفاعل معه، أم الاقتناع به وخوض معتركه، ويرى أن النتائج لم تثمر لغاية الآن. ربما لم يصل المشروعان بعد إلى العدد الأكبر من الذين وُجّه إليهم، أو ربما وصلا لكن على نحوٍ غير وافٍ. نقصد هنا بخاصة مشروع أركون الذي تبلور بلغة أجنبية مستخدماً مصطلحات ومناهج لم يعتد عليها القارئ العربي، وذلك على الرغم من جهود هاشم صالح في ترجمة النص الفرنسي.

نرى أن التراث العربي الإسلامي شكّل، بالنسبة إلى كل من أركون والجابري، عائقاً في دخول معترك الحداثة. كما إن التعاطي مع التراث والنظر فيه، والقياس عليه، واتخاذه مثالاً يحتذى، وتقديسه إلى حدّ وضعه فوق التاريخ، كل ذلك هو في نظر مفكريَنا قد أخّر وأعاق دخول الحداثة. لكن يمكن أن ننظر مثلاً إلى الأنموذج الياباني، والتجربة التي خاضها شعب هذا البلد الذي ينتمي جغرافياً إلى الشرق الأقصى وحضارياً إلى الغرب الأقصى ـ إن جاز التعبير ـ لكي نرى وضعاً مغايراً. إذ ليس بإمكان أحد أن يتجاهل الدور الذي يقوم به التراث في نفس الإنسان الياباني، وتعلّقَهُ بالأجداد، وتكريمَه ذكرهم. كما إن أحداً لا ينكر غرق هذا الشعب بالروحانيات، واعتماده سبلاً متطوّرة في التأمل والغوص في أمور النفس، فلماذا لم يَحُل كل ذلك دون دخول اليابانيين في الحداثة؟ إنهم لم يدخلوا فيها فحسب، بل إنهم أصبحوا من

أبرز محرّكيها المعاصرين. إن في ذلك ظاهرة تستحقّ الدرس والتوقّف عندها، لأنه، قد لا يكون التراث والتعلّق به هو السبب المباشر والعائق الأساس الذي حال، وما زال، دون دخول العرب والمسلمين ركب الحضارة العالمية. قد تكون هناك عوامل أخرى لم يتمّ البحث فيها لغاية الآن، أو يتمّ تجاهلها، سهواً أو قصداً، وهي من شأنها الكشف عن مكمن العلّة.

إن المستقبل سيظهر لنا مدى الاستجابة لمحاولة كل من أركون والجابري، ومقدرتهما على إصابة الهدف، كما إنها ستبيّن ما إذا كان هناك من سبل أخرى، غير القراءة النقدية للتراث العربي الإسلامي، بإمكانها أن تحدث تغييراً ما في ذهن المثقف والمواطن والمسؤول، لكي يتمّ أخيراً التغيير المنشود، فيسهم العرب والمسلمون كمن سواهم في الحضارة الإنسانية بقوة، كما فعلوا سابقاً، وربما بشكل أصح.

الثبت التعريفي

رأينا من المستَحْسَن أن نضيفَ هنا مُلحقاً يتضمّنُ ثَبْتاً للمصطلحات والعبارات التي وردت في صفحات هذه الدراسة، لكي نُحصي أهمّ المفاتيح المنهجيّة التي استخدمها أركون في عمليّة نقدِ العقلِ الإسلامي، ولنُبرز بالتالي المعاني التي أضفاها الجابري إلى بعض الألفاظ المتداوَلَة، ونسلّط الضوء على عمليّة «تبيئة المفاهيم» التي قام بها عندما خاض مغامرة مشروعه النقدي.

حاولنا أن نجمع بعض المفاهيم والعبارات الجديدة، إلى حدّ ما، التي أُدخِلَت حَيِّز التداول في القول الفلسفي بالعربية. نذكر بخاصة، تلك المفاهيم التي استخدَمها أركون في قراءته للتراث العربي الإسلامي، وهي مستلّة بمعظمها من آخرِ ما تمّ إنجازه في مَيْدانِ علومِ الإنسان واللّغة والمجتمع في الغرب.

فضّلنا أن نتّبع التسلسل الألفبائي، وذكر عناوين كُتب مفكرَيْنا مع رقم الصفحة. نبدأ أوّلاً مع ما ورد في فكر محمد أركون، ونُنهي بما ورد لدى محمد عابد الجابري.

يبقى أن نشير، في ما يتعلّق بمسألة ترجمة هذه المصطلحات والعبارات إلى اللّغة الفرنسيّة، أي إلى لغتها الأم بالنسبة إلى مؤلّفات أركون، إلى أننا لم نتمكّن من أن نعثر بدقّة على كل المصطلحات الفرنسيّة كما وردت في النص الأصلي، لذا فضّلنا أن نذكر فقط الترجمة التي تأكّدنا منها. أما في ما يخصّ ترجمة المصطلحات التي سبق أن أخذها الجابري عن الفكر الغربي وعمل على تبيئتها، فإننا اعتمدنا الترجمة التي أوردها هو في مؤلّفاته.

آثار المعنى: يميّز علماء الألسنيّات والنقد الأدبي بين المعنى الحرفي للخطاب

وبين ما يمكن أن يتولّد لدى القارئ من آثارٍ للمعنى. إن آثار المعنى هي ما ينتج من قراءة الخطاب من إيحاءات تتولّد في نفس القارئ، وليس من الضروري أن يقصدها المؤلّف أو يفكّر بها.

إبستمه (Epistémé): نظام الفكر، أي معظم المسلّمات الضمنيّة التي تتحكّم بمجمل ما يُنتجه الفكر خلال فترة زمنيّة محدّدة، وذلك بشكلٍ مخفيّ، من دون أن تبرز بوضوح. تجدر الإشارة هنا إلى أن ميشيل فوكو قد بلور هذا المفهوم.

يذكّر الجابري أن هذا المفهوم قد بلوره فوكو، ويحدّده على أنه «النظام المعرفي في ثقافةٍ ما»، وهو الذي يعطي المعرفة في فترةٍ تاريخيّةٍ ما «بُنيتها اللاشعورية».

إبستمولوجيا تاريخية (Epistémologie historique): علمٌ يدرس مسيرة العقل عبر التاريخ ويكشف عن المواقع التي لا تزال منسيّةً أو مجهولةً وهي تنتمي إلى الواقع التاريخي.

أنثروبولوجيا قرآنية (Anthropologie coranique): «التصوّر القرآني للإنسان، وحقوق هذا الإنسان وواجباته طبقاً للقرآن»(١).

أتولوجيا سياسية (Ethologie politique): يعني بها أركون عمليّة تشكّل خطاب خاصّ باللاهوت السياسي، بهدف تسويغ شرعيَّة السلطة الحاكمة من خلال التقرّب في النصّ التأسيسي، والأنموذج الذي يحمله. الأمر الذي يبرز العلاقة التي تربط السلطات السياسيّة بالسيادة العُليا الآلهية إلى حدّ يصعبُ معه الفصل بينهما.

اجتهاد (Jurisprudence): بلور أركون علم اجتهادٍ جديدٍ أطلق عليه اسم «تيولوجيا ـ إناسيّة ـ منطقيّة» للوحي. والاجتهاد لدى أركون عبارة عن منهج ينقل المشروعيّة أو السيادة العُليا التي ترتكز على التسامي الرمزي للتاريخ إلى السلطة القانونيّة والقسريّة للشريعة(٢).

أرثوذكسية (Orthodoxie): أي السلطة الرسميّة، والتعليم القويم اللذين هما

---

(١) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٢٠٩.

(٢) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، ص ١٦٦.

في مواجهةٍ مستمرّةٍ مع كلّ محاولات الخروج عن السراط المستقيم أو المسار الصحيح المعبَّر عنها في الفرنسية بمصطلح «Hétérodoxie».

أركيولوجيا الأفكار أو المعرفة أو المعنى (Archéologie de la pensée, de la connaissance, du sens): استخدم ميشيل فوكو مصطلح الأركيولوجيا بالمعنى المجازي وعمّمه في الستينيّات من القرن الماضي. أنه يقصد به عمليّة البحث عن جذور الأفكار المتراكمة في طبقات التاريخ بهدف التوصّل إلى معرفة كيفيّة انبثاقها وتشكّلها لأوّل مرة. إن أركيولوجيا المعنى تعتبر هذا الأخير ـ أي المعنى ـ غير أزليّ، وغير نهائيّ، إنما له لحظة انبثق فيها وتشكّل كما له لحظة تفسّخ فيها وانهدم لكي يأتي مكانه معنى آخر[٣].

أسطورة (Mythe): يقصد بها أركون القصص وليس الحكايات الخرافيّة التي لا علاقة لها بالحقيقة. يرى أن للأسطورة وظيفة لا تُعوَّض في عمليّة بناء المخيال الديني. كما يشير إلى أن لهذا المفهوم «قيمة توضيحيّة وتثقيفيّة وتأسيسيّة بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعةٍ بشريةٍ معيّنةٍ التي تسجّل في حكاياتٍ تأسيسيّةٍ أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخيّ»[٤].

إسلاميات تطبيقية (Islamologie): أسّس أركون هذا العلم، ووضع له تسميتَه بعد أن قام بنقد الإسلاميّات الكلاسيكيّة، أي المنهج الاستشراقي. إن الإسلاميّات التطبيقيّة علمٌ يُجسّد مشروعه النقدي، ويُبلور منهجه المرتكز على مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع الحديثة بشكلٍ أساس. إنها ممارسة علميّة تعتمد على اختصاصات متعدّدة، تهدف إلى تحرير الفكر الإسلامي من المحرّمات والأيديولوجيّات والميثولوجيّات[٥].

إنسيّة عربيّة (Humanisme arabe): تيّارٌ فكريّ اهتمّ بالإنسان، وليس فقط بالله، في الفكر العربي الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري. كلّ تيّار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يُعتبر تيّاراً إنسيّاً أو عقلانيّاً أو علمانيّاً.

أَيديولوجيا الكفاح (Idéologie du Combat): نشأت في أثناء فترة الاستعمار

---

(٣) محمد أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ترجمة هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ١٢١.

(٤) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٢١٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨.

عندما اتّخذ العقل منحىً نضاليّاً ضدّ الغرب متأثّراً بأفكار الثورة السياسيّة البرجوازيّة في فرنسا، والثورة الاجتماعيّة في الاتحاد السوفياتي والبلدان الشيوعيّة الأخرى.

تاريخانية، أو تاريخوية (Historicisme): يعني بها أركون تلك الفلسفة الوضعيّة والنظرة الفيلولوجية التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتي تهتمّ بدارسة التاريخ وكأنه محكومٌ بفكرة التقدّم المستمّر باتّجاهٍ محدودٍ وثابتٍ ومعروفٍ سلفاً[٦].

تاريخية (Historicité): إنها دراسة التغيّر والتطوّر الذي يصيب البُنى والمؤسّسات والمفاهيم بسبب مرور الزمن، تهتمّ التاريخيّة بما هو تاريخي غير خيالي ولا وَهْمي، أي كلّ ما تحقّق عن طريق استخدام أدوات النقد التاريخي[٧]. تمثّل التاريخيّة إذاً تلك العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن.

تبيئة المفاهيم: عمليّة مهمّة يشدّد عليها الجابري في كلّ مرّةٍ يضطرّ المفكّر إلى أن يستعين بأدواتٍ منهجيّةٍ وبمفاهيم غريبة عن حقل عمله ليستخدمها في أبحاثه. عليه أن يجتهد في جعل هذه المفاهيم الغريبة مألوفةً من قِبَل البيئة المنقولة إليها. إنه يرى من الضروري عندما يضطرّ إلى أن يستعير منهجاً ما، أو مفهوماً محدّداً، أن يُضفيَ عليه طابعاً خاصّاً ذاتياً أو لوناً مختلفاً، حتى ولو تمّ ذلك بينه وبين نفسه فقط.

تراث (Patrimoine): يرى أركون «إن التراث في مجتمعات الكتاب ليس فقط عبارة عن «كلٍّ مكتنزٍ بالشهادات التي خلّفها لنا أولئك الذين مسّتهم روح الوحي عبر التاريخ» وإنما هو عبارة عن خلق جماعي يصنعه أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدّون منه هوّيتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه (. . .) باستمرار».

التفاوت التاريخي: يعني به أركون عصر الانحطاط، ويفضّله على هذا الأخير لأنه يصف بشكلٍ أفضل، مرحلة التكرار والركود التي مرّ بها تاريخ الفكر العربي الإسلامي. وذلكَ انطلاقاً من المقارنة بين القوى الموجودة على جِهتَيْ البحر الأبيض المتوسّط وانطلاقاً من المقارنة بين الآليّات التاريخيّة والأنظمة الاقتصاديّة

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٤ و٢٨.

(٧) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ١١٦.

والسياسيّة والقانونيّة والمعرفيّة في هذه المنطقة الحضاريّة من العالم.

تيولوجيا ـ إناسية ـ منطقيّة (Théo - anthropo - logie): إنه علم اجتهادٍ جديدٍ لقراءة الوحي. تكمن مهام هذا العلم في بذل الجهود المتواصلة وتوسيعها وإغنائها بهدف تحرير الوضع البشري، مستخدماً أدوات المنطق ووسائله في بلورة خطابه. هكذا يتمّ نسج روابط مفهوميّة واستنباطيّة منطقيّة بين العلوم الثلاثة المذكورة: أي علم التيولوجيا، وعلم الأنثروبولوجيا، وعلم المنطق.

جماليّات التلقّي (Théorie de la reception): إنها نظريّة تسير بعكس النقد الأدبي المألوف، اشتهرت في «مدرسة كوتستانس» الألمانية على يد هانز روبير يوس، صاحب كتاب (*Pour une esthétique de la reception*). إن المنهج المعتَمَد لا ينطلق من المؤلّف أو من العمل الأدبي، إنما من الذين تلقّوا العمل الأدبي من قرّاء، وجمهورِ عريضٍ، لكي يتمّ التركيز على التأثيرات الجماليّة التي يتركها هذا العمل في نفس الجمهور ووعيه.

الحس العملي (Sens pratique): عنوان كتاب لعالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو، ويقصد به الحاسّة العمليّة الفطريّة التي توجّه تصرّفاتنا في حياتنا اليوميّة وهي «تختلف كلياً عن المفهوم الثنائي، أو الازدواجي للفعل البشري: أي الوعي بالفعل من جهة، ثم تنفيذ الوعي عملياً من جهة أخرى.(. . .) فالإنسان عندما يتصرّف، يتصرّف بشكلٍ عفويٍ مباشر، (. . .). وبالتالي فعندما يقوم بردٍّ فعلٍ ما على حدثٍ ما فإنه لا يتصرّف وحده، ولا يحدّد نوعيّة ردّ فعله وحده، لكأن تاريخاً وماضياً وجماعةً بأكملها تتصرّف من خلاله ! (. . .)»[٨].

الحقائق الشغّالة (Vérités fonctionnelles): يعني بها «تلك الأفكار الكبرى الخاطئة علميّاً، ولكن التي تستمرّ في إلهاب الجماهير الواسعة، إنها إذن فعّالة وعاملة في أذهان البشر»[٩].

الحقيقة الاجتماعيّة (Vérité sociale): يشير أركون، مميِّزاً بين الحقيقة الاجتماعيّة والحقيقة الحقيقيّة، إلى أن الأولى يتمّ تأسيسها انطلاقاً من رأي الأكثرية وضغط أكبر عددٍ من الناس.

---

(٨) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ١٢٢.

(٩) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ١٢٣.

الحقيقة الحقيقية (Vérité): يعني بها أركون «انبثاق بدهيّة ما داخل الروح عن طريق المقارعة والمجابهة التي تخوضها الروح مع معطيات الواقع».

الخيال (Imagination): «ملكة أو وسيلة للتصوّر والمعرفة مرتبطة بالعقل في كلّ العمليّات التي يخوضها من أجل الإدراك والتعبير والكشف المعرفي».

الدائرة اللغوية (Logosphère): يقصد بها «الفضاء اللغوي الذي تنظِّم فيه (أو داخله) كلّ فئة بشريّة تجاربها التاريخيّة ووظائفها وآليّاتها وتنقلها أو تعدِّل فيها». يكتسب هذا المفهوم أهميّة كبرى بالنسبة إلى «أهل الكتاب» الذين «يمتلكون كلاماً نصيّاً ومتعالياً ومتّخذاً كنموذج أعلى أبدي لا يتغيّر ولا يتحوّل»[(١٠)].

الدين (Religion): يحدّد الدين بأنه تلك «الرّعشة الدينيّة العالية والمنزّهة أو التجربة البشريّة لما هو إلهي». لقد اختبر هذه الرعشة الدينيّة الأنبياء كما المفكرون والعلماء الكبار، إذ إن لحظة الكشف العلمي أو الفلسفي هي لحظة دينيّة أيضاً.

الدين الحق: إنه أيديولوجيا تقتنع بها كل جماعة دينيّة لكي تفرض تفوّقها على الجميع.

دَيْن المعنى، أو مَديونية المعنى (La Dette du sens): تحدّث عنه مارسيل غوشيه مشيراً إلى عمليّة قبول الإنسان بملء إرادته أن يطيع شخصاً آخر يُروي عطشه لكي يتوصّل إلى «معنى مليء».

الدلالات الحافّة (Connotation): «يقصد أركون بالدلالات الحافّة والمعاني المحيطة ما يُدعى في اللغة الفرنسية بالـ (Connotation). فكلّ كلمة أو مصطلح له معنى حرفيّ مباشر أي قاموسي (. . .) ومعنى مجازي أو (Connotation) (. . .). والواقع أن العرب الكلاسيكيّين كانوا يتحدّثون عن ظِلال المعاني بنفس المعنى».

ديناميكية الوعي الأسطوري ـ التاريخيّ: يعتبر أركون أن التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلاميّة مَدينٌ لديناميكيّة الوعي الأسطوري ـ التاريخيّ، إذ إن «ديناميكيّة المتغيّرات» التي شهدها المجتمع الإسلامي خلال فترة النبوّة قد أنتجت وعياً يجمع بين الأسطورة من جهة، والتاريخ «الوقائعي الحدثي» من جهة أخرى.

---

(١٠) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ١٤٧.

الأمر الذي أدّى إلى خلعِ القدسيّة والتعالي على التاريخ البشري الأكثر ماديّة ودنيويّة (. . .)»[١١].

ذاكرة جماعيّة (Mémoire collective): يرى أركون «إن الذاكرة الجماعيّة تتشكّل من قِبَل سلسلة متلاحقة من الأحداث التاريخيّة التي تؤدي أيضاً إلى ولادة تراثٍ حيّ حيث يستمدّ كلّ فريقٍ من الفرقاء العناصر التي تشكّل هويته، ووسائل حقيقته. ضمن هذا المعنى فإن التاريخيّة تبدو، جوازاً احتمالياً وحقيقةً مجرّبةً في صُلب التاريخ من قِبَل الوعي الجماعي في آن معاً»[١٢].

رأسمال رمزي (Capital symbolique): بلور هذا المصطلح بورديو في كتابه (*Le Sens pratique*) لكي يشير إلى «إن التبادلات الرمزية، أو العلاقات الرمزية السائدة في مجتمعات ما قبل الرأسمالية لا تقلّ أهميّة عن العلاقات الماديّة الفعليّة لإنتاج الاقتصاد الحيوي اللازم لاستمراريّة الجماعة (. . .). فعلاقات الزواج والقرابة وحسن الضيافة وقانون الشرف والعرض، كلّ ذلك يشكّل الرأسمال الرمزي للجماعة، وهي تحرص عليه أكثر مما تحرص على رأسمالها الماديّ»[١٣].

رهانات المعنى: تحدّث عن ذلك في سياق تحليله للصراعات الفكرية بين الإسلام والغرب، مشيراً إلى أن مفهوم المعنى قد تمّ التنافس عليه من قبل كل الفئات التي بحثت عن المعنى الحق، من أجل فرضه على الغير. يقصد بكلمة رهانات «انخراط كلّ متكلّم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم».

زحزحة إبستمولوجية (Déplacement épistémologique): تحدُثُ نتيجة وضع العقل في التاريخ وليس خارجه. هذا ما حاول أن يقوم به أركون عندما أُدخل العقل الديني في إطار التاريخيّة والتبدّل ضمن شروط اجتماعيّة وثقافيّة وسياسيّة محدّدة. إن التحرّر ـ برأيه ـ من المنظور التقليديّ سوف يؤدّي إلى «زحزحة إبستمولوجيّة» في ساحة الفكر الإسلامي.

الزحزحة والتجاوز (Déplacement et transgression): إنه يعني بالزحزحة «إما توسيع الإشكاليّة القديمة وإخراجها من إطارها الضيّق، وإما تغييرها كليّاً وطرح

(١١) انظر ايضاً: أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ٩١.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(١٣) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ١٢٢.

إشكالية أُخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة (. . .)»[١٤]. يعتمد أركون في منهجه على الزحزحة كخطوةٍ أولى، لمختلف الأجهزة المفهوميّة، والمقولات القطعيّة، والتحديدات البديهيّة المنقولة عن الماضي، لكي ينهض في ما بعد إلى تجاوزها، كخطوةٍ ثانية.

زمن أُخروي/ زمن دنيوي: يرى في الأوّل «الزمن اللامحدود للحياة الأبديّة»، وفي الثاني «الزمن المحدود للحياة الدنيوية». ويشير إلى أن الزمن الأخروي كما تبلور في القرآن قد أصبح «إطاراً لازماً ومرجعيّة إجبارية للزمن الدنيوي بصفته مدّة زمنيّة معاشة وليس فقط مفهوماً تيولوجيّاً أو فلسفياً».

زمنٌ مليء: يعتبر أن «الزمن القرآني هو زمنٌ مليء، بمعنى أن كلّ لحظةٍ من الحياة والمدّة المعاشة مليئة بحضور الله الذي يُجسَّد بالشعائر والتأمّل الديني واستذكار تاريخ الخلاص وتلاوة الكلام الموحى (كلام الله) والسلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام».

سوسيولوجيا الفشل: منهجٌ يقوم بتحرياتٍ واسعةٍ للبحث في «الأسباب الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة التي تؤدّي إلى فشل تيّارٍ فكري معيّن في لحظةٍ ما من لحظات التاريخ ونجاحِ معاكسِه».

الشيفرات الثقافية: أي الأعراف والتقاليد الثقافيّة السائدة والموروثة عبر الأجيال، والطقوس الشعائرية والأنظمة الرمزية للتصوّر والإدراك.

طوبولوجيا المعنى (Topologie du sens): إن الطوبولوجيا «تعني دراسة المحل في الهندسة اللاكمّية التي هي أحد فروع الرياضيّات. يُعنى هذا الفرع بدراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة إلى الأشياء الأخرى، لا بالنسبة لشكله أو حجمه»[١٥]. يريد أركون من خلال استخدامه لطوبولوجيا المعنى الإشارة إلى أن المعنى المطلوب لا يمكن التوصّل إليه بحدّ ذاته، وإنما من خلال علاقته مع غيره. يرى أن ديانات الوحي تقدّم «طوبولوجيا المعنى التي تتيح ليس فقط قول معنى الحق والمعنى الحقيقيّ (. . .)، وإنما أيضاً تتيح أن يعيش المرء ذلك ويحياه»[١٦].

طبيولوجيا المعنى (Typologie du sens): أي أنماط الدلالات التي بإمكانها

---

(١٤) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

أن تُسهم في فهم حقيقة ما. يقصد أركون بذلك، عِلماً يبغي بلورة الأنماط من أجل تسهيل عمليّة تصنيف واقعٍ معقّدٍ، ومن ثم تحليله. هناك مثلاً علم أنماط البنى الاجتماعيّة والاقتصادية، وعلم أنماط الأنظمة السياسيّة على اختلاف أنواعها[١٧].

الظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي (Fait islamique): إنها تجسيدٌ تقريبيّ للظاهرة القرآنية في التاريخ، من خلال الوساطة البشريّة، أي من خلال فعل التفسير الذي يقوم به البشر، وهم الفقهاء والمتكلّمون. إنها عبارة عن محاولة غير دقيقة وغير مطابقة في الغالب لتحيين وتجسيد المقاصد والمعاني الأولى للخطاب القرآني وليس فقط حرفيّته، هذا الخطاب الذي يستعصي على كل التفاسير». يضع أركون ركيزة الظاهرة الإسلاميّة في تجربة المدينة التي عاشها النبي.

الظاهرة القرآنية (Fait Coranique): إنها ظاهرة متعالية لا يمكن حصرها في تفسيرٍ واحدٍ لأنها مفتوحة على كافة الدلالات المعنوية، كما أنها مفتوحةٌ على الكائن المطلق، الله. فالقرآن يتضمّن خطاباً دينيّاً غنيّاً عابقاً بالمجاز. بداية الظاهرة القرآنيّة كانت شفهيّة، وهي عبارة عن سلسلة من الآيات الشفهية التي تلفّظ بها النبيّ.

العقل الأرثوذكسي (Raison Orthodoxe): هو عقل لا يعترف «بآنيّته وصفته الاحتمالية ولا يعترف بالضعف النظري لتراكيبه». فرض نفسه باعتباره الأكثر صحّة، أي إنه «يعبّر بشكلٍ مطابقٍ وأمينٍ عن التعاليم المحفوظة في النصوص المقدّسة». لذلك نجده يصنّف كلّ ما سواه في خانة البدعة والضلال.

العقل الإسلامي (Raison islamique): عندما يستخدم أركون مصطلح العقل الإسلامي لا يعني به «عقلاً خصوصيّاً، مميّزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم. فالعقل بالمعنى العام ملَكَة مشتركة لدى كلّ البشر وإنما التمييز أو الفرق كامنٌ كلّه في النعت: أي الإسلامي». يقصد بذلك أن الفرق كامنٌ في المعطى القرآني وفي ما كان قد دعاه «بتجربة المدينة» التي تحوّلت في ما بعد إلى «نموذج المدينة».

عقل الحداثة: يقصد به ذلك العقل المستقلّ الذي عمل على تحرير الروح والعقل من سيطرة العقل اللاهوتي القروسطي، وعلى تحقيق الاستقلاليّة الذاتيّة. هذه

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

الاستقلاليّة التي تعني قيام الذات البشريّة ببلورة الأخلاق وقواعد السلوك، وتنظيم المجتمع بمبادرة خاصّة منها، لأن التشريع بات يعني البشر وحدهم.

العقل الشفاهي (La Raison orale): يفصل أركون «مفهوم «كلام الله» عن مفهوم القرآن. فكلام الله لا ينفد ولا يمكن استنفاده.(. . .) فالخطاب القرآني مدعوٌّ «خطاباً» لأنه لم يكن مكتوباً في البداية، وإنما كان كلاماً شفهيّاً أو عباراتٍ لغويّةً شفهيّةً تنبثق على هوى المناسبات والظروف المتغيّرة، وقد استمرّ ذلك عشرين عاماً».

إن التواصل اللغويّ في البداية كان شفهيّاً، وحُفظ عن طريق الذاكرة قبل أن يتحوّل إلى نصٍّ كتابيٍّ مسجّلٍ أي إلى «مدوّنة نصيّة رسميّة مغلقة»[١٨].

العقل العربي: يرى الجابري أنه كلّما توفّر موضوع ما يتمتّع بخصوصيّة واضحة، يجوز القول بوجود عقلٍ أو منطقٍ خاص به يوجّهه. وإذا نظرنا إلى الثقافة العربية انطلاقاً من الموضوع الذي عالجته بنشاط ذهنيّ فاعل، نجد أن هذا الموضوع له خصائصه التي تميّزه عن الموضوع الذي عالجه فلاسفة اليونان وأوروبا. من هنا يؤكّد تاريخيّة العقل، لأنه مرتبط بالثقافة التي يعمل داخلها، فلا يجوز إضفاء أي صبغة أخلاقية عليه. إنه يشير في هذا المجال إلى أنه عندما يستخدم عبارة «العقل العربي» فهو ينطلق «من منظور علمي» يرتكز على «النظرة العلمية المعاصرة للعقل»، من دون أن يجعل منها الحقيقة المطلقة.

العقل الكتابي (La Raison graphique): يربط أركون بين «المدوّنة الرسميّة» والعقل الكتابيّ، فهو يشير إلى أن العبارات الشفهيّة اللغويّة التي تحوّلت إلى «مدوّنة رسميّة» بإشراف السلطة السياسيّة قد أسهمت في تشكيل مجالٍ خصبٍ تستثمره طبقةُ الخاصّة. لقد استخرج العلماء من النصّ الرسميّ علم الفقه، كما اعتمدوا عليه لتأسيس علم الكلام، ولإنجاز «منظومةٍ اخلاقيّة» (أي علم الأخلاق)[١٩].

العقول المتنافسة: يعتبر أركون أن النص القرآني، باحتماله تأويلات متنوّعة، خلق مناخاً من التنافس. كما إن النزاع من أجل السلطة، قد أسهم أيضاً في زيادة التنافس، إذ إن كلّ طرفٍ كان يحاول أن ينتصر لكي يفرض مذهبه ويُهيمن على الآخرين ويهمّش مذاهبهم.

---

(١٨) أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٨٦.

العقل المكوِّن، والعقل المكوَّن (La Raison constituante et la raison constituée): إن التمييز بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى، واعتبار العقل أنه الفكر بوصفه أداة، جعل الجابري يستعين بالفصل الذي أقامه لالاند بين العقل المكوِّن أو الفاعل وبين العقل المكوَّن أو السائد. إن العقل بالمعنى الأول (La raison constituante) يفيد الفكر عندما يقوم بنشاطه الذهني فينتج المفاهيم ويضع المبادئ خلال عملية البحث والتنظير. إن العقل المكوِّن هو «الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كليّة وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس».

أما العقل بالمعنى الثاني (La Raison constituée) فهو يفيد كل المبادئ والأسس المعتمدة خلال عملية الاستدلال. إن هذه المبادئ ليست واحدة فهي تختلف بين عنصر وآخر، أو حتى بين فرد وآخر، وذلك على الرغم من أنها تبدو وكأنها تميل إلى الوحدة.

العقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي (Raison émergente): إنه يعني تحديداً العقل الذي يصرّح بموافقه المعرفيّة طارحاً إيّاها للبحث والمناظرة. إنه يهتمّ بما لا يمكن التفكير فيه، وبما لم يتمّ التفكير فيه إبّان المرحلة التي بحث فيها، لكي يحدّد بعد ذاك هذه المرحلة معرفياً، إذ إن لكلّ مرحلةٍ تاريخيّةٍ محدوديّتُها الفكرية. يقترح أركون استخدام مصطلح «العقل الاستطلاعيّ أو «العقل المنبثق»، لأن مصطلح «ما بعد الحداثة» لا يصحّ من الناحية التاريخيّة ولا الاجتماعيّة ولا الفلسفيّة، فهو يوحي بأنه قد تمّ تجاوز الحداثة. إن ما بعد الحداثة هو استمرارٌ لها، لأنها مشروعٌ غير مُنجزٍ نهائياً لغاية الآن.

العقيدة: لم يهتمّ الجابري بالعقيدة من أجل الغوص في المضمون اللاهوتي الإسلامي، إنما بهدف البحث في الدور الذي تؤديه في تحريك الأفراد والجماعات ضمن فِرَقٍ كلاميّةٍ، أو طرقٍ صوفيّة، أو طوائف دينيّة. هناك ارتباط عضويّ برأيه، بين العقيدة في هذا المعنى والفعل الاجتماعي السياسي. لذلك توقّف عند المظهر السياسي في الدعوة المحمّدية التي أدّت دوراً في تشكيل المخيال الاجتماعي السياسي لدى الجماعة الأولى.

علم اجتماع التلقّي (Sociologie de la reception): (انظر أيضاً: جماليّات التلقّي). إنه أحد المناهج النقدية الأدبية الأكثر خصوبة في ألمانيا الغربية. ويمكن القول بأن هذه المنهجيّة قد انتقلت إلى ألمانيا من فرنسا، وكان رائدها سارتر في كتابه **ما هو الأدب؟**. تطوّر هذا العلم في مدرسة كونستانس الألمانية مع أحد

مؤسّسيها هانس روبير يوس الذي اعتبر «أن العمل الأدبي أو الغني لا ينوجد ولا يُدوّن إلا بالمساهمة الفعّالة والتدخّل المستمرّ لجمهوره على شتّى الأصعدة»[٢٠].

علم تاريخ الأديان (Histoire des religions): إنه، بحسب تصوّر أركون، علمٌ «يقف موقفاً حيادياً من كلّ الأديان والمذاهب والطوائف. إنه يرتفع فوقها جميعها، ويتخّذ مسافةً نقديةً متساويةً منها، ولا يفضّل بشكلٍ مسبقٍ هذا الدين على ذاك، أو هذا المذهب على ذاك كما يفعل المؤمنون التقليديّون المنغلقون داخل أديانهم ومذاهبهم»[٢١].

علم النفس التاريخي (Psychologie de l'histoire): لقد ازدهر هذا العلم في فرنسا من خلال دراسة النفسيّة الجماعيّة الفرنسيّة في القرون الوسطى، ثم نشوء النفسيّة العلميّة الجديدة في فرنسا الحديثة وتطوّرها. يهتمّ علم النفس التاريخي بالبحث في العقليّة التي سادت في فترةٍ ما، ويتعمّق بخاصّة في «العقليّة الجماعيّة والحساسيّة الجماعيّة والنفسيّة الجماعيّة ثم الخيال والمخيال والأسطورة... إلخ». كما يدرس أيضاً التطوّر التاريخي لمفهوم العقل، والعلاقة التي تربط بين العقل والذاكرة والخيال، بخاصّة في مجال التراث الشفهي. يتعلّق الأمر إذاً بتحليل العلاقات ذات الطابع النفساني التي تربط بين مختلف قدرات الفكر البشري.

علمنة (Laïcité): تشكّل العلمنة «موقفاً مُتعمَّداً للروح أمام مهمّتين أساسيّتين:

١ ـ بلورة المعرفة النقديّة التي تفترض أن نقف موقفاً حيادياً تجاه كل الأديان والعقائد والنظريات (...). ثم تطبيق العلاقة النقدية بشكلٍ غير مشروطٍ على كل العمليّات أو المجريات التي تنفّذها الروح وهي منهمكة في مواجهةٍ صعبةٍ مع كثافة الواقع وإبهامه ومقاومته (...).

٢ ـ مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة على هذا النحو إلى الآخرين. (...) وعندما نحاول إيصالها ينبغي أن نحرص كلّ الحرص على الاّ نؤطّر عقول الناس عن طريق التلاعب الخفيّ بواسطة الأساليب البلاغيّة والحِيَل الكلاميّة»[٢٢].

---

(٢٠) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ٣٧.

(٢١) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة وإسهام هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ٢١٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

علمانوية (Laïcisme): موقفٌ متطرّفٌ يقع في الانغلاق ورفض التطرّق إلى كل ما هو روحي وديني. إن العلمانوية مذهب يرتكز على حذف الموقف الديني نهائياً ويعتبره من مخلّفات الماضي القديم. إنها المغالاة في العلمنة إلى درجةِ استبعادِ الدور الديني الذي قام به الوحي طوال قرونٍ من تاريخ البشرية.

الغنيمة: يعني الجابري في كلامه على الغنيمة الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي داخل المجتمعات التي يرتكز فيها الاقتصاد على «الخَراج» و«الرّيع» وليس على العلاقات الإنتاجيّة. عندما يستخدم الجابري مصطلح الغنيمة يريد به ثلاثة أشياء متلازمة: «نوعاً خاصاً من الدَّخل (خَراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدَّخل (العطاء بأنواعه)، وعقليّة ملازمة لهما». يهتمّ بالاقتصاد لمزيد من الغوص في العقل السياسي على الصعيدَين الفكري والعملي.

الفاعلون الاجتماعيون (Agents sociaux): يعني بهم البشر الذين يتمّ التعاطي معهم من قبل علوم الإنسان والمجتمع الحديثة كأفراد. بصياغة أخرى، ينظر أركون إلى الفرد البشري باعتباره كائناً يفعل في المجتمع. لذلك عندما يتحدّث عن البشر يستخدم عبارة «الفاعلون الاجتماعيون».

القبيلة: إن الكلام على القبيلة يعني القرابة في مصطلح علماء الأنثروبولوجيا، كما إنه يعني العصبية عند ابن خلدون، وهو يعني اليوم ما يُسمّى بالعشائرية، أي طريقة معيّنة في الحكم والسلوك الاجتماعي والسياسي ترتكز على «ذوي القربى»، الأباعد منهم كما الأقارب. يرى مفكرنا أن هذا النهج في السلوك يستبعدُ أصحابَ الخبرة والمقدرة انطلاقاً من مفهوم خاصٍ بالأنا/ الآخر. فالأنا لا تعني فقط القرابة الدمويّة، إنما كلّ أشكال العصبية كالانتماء مثلاً إلى مدينة واحدة أو طائفة أو حزب. إن القبيلة بهذا المعنى يمكن أن يُقال إنها حاضرة حتى في المجتمعات الصناعيّة لكن في إطار «اللاشعور السياسي». أما عن حضورها في المجتمعات الزراعية والرعوية فهي بمثابة المركز الأساس الذي ينظّم المجتمع والسياسة.

قراءة إسقاطية: إنها قراءة تقع في هوّة المغالطة التاريخيّة، فتُسقِط على النص معانٍ لا تنتمي إلى زمنه.

قراءة تزامنيّة (Lecture synchronique): إنها قراءة تحاول أن تعود إلى الوراء، إلى الزمن الذي كُتب فيه النص، فتقرأ مفرداته وتركيباته انطلاقاً من معانيها في ذلك الحين، وليس من المعنى المتعارف عليه اليوم.

القطيعة الإبستمولوجية: عبارة تعود إلى باشلار، بلورها عندما درس تاريخ

الفيزياء، ليؤكّد أن العلم لا ينمو إلا عبرِ القطيعة والانفصال. استخدم الجابري هذه العبارة استخداماً إجرائياً لا غير من دون الدخول في جوهرها، لأنه يريد أن يستفيد منها في دراسة التراث. تحدّث عن قطيعةٍ إبستمولوجيّة بين ابن سينا وابن رشد، وعمل على تحقيق القطيعة «مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحوّلنا من «كائنات تراثية» إلى كائنات لها تراث (. . .)».

قطيعة إبستميائيّة (Rupture épistémique): يميّز أركون بين القطيعة الإبستمولوجية والقطيعة الابستميائيّة. «فالأولى أقلّ عموميّة واتّساعاً، وهي قد تعني حصول قطيعة فكريّة محدودة على مستوى علم الفيزياء مثلاً دون أن يعني ذلك حصول القطيعة على المستويات المعرفيّة الأخرى من فلسفيّة وسياسيّة وغيرها (. .). أما القطيعة الابستميائيّة فتشمل عادة عدّة مستويات معرفيّة دفعةً واحدة وفي فترة زمنيّة واحدة. وهذه هي القطيعة التي تحدّث عنها ميشيل فوكو في كتابه الشهير «الكلمات والأشياء» (. . .)»[٢٣].

الكتابة السلبيّة للتاريخ، أو القراءة السلبيّة للتاريخ: يعني بها «القراءة اللارسمية، قراءة الوجه الآخر من التاريخ». فالقراءة الرسمية تجعل التاريخ خطاً متواصلاً لا قطيعة فيه، ولا ثغرات، وتكتفي بالاهتمام بالأبطال والفاتحين، مهمّشةً أصوات المهزومين. تعمل الكتابة السلبيّة للتاريخ على تخطّي مشكلة المستحيل التفكير فيه التي فُرضت في كلّ ثقافة لكي تهتمّ بسائر الفئات المغلوب على أمرها، والمفكرين المضطهدين الذين تمّ محيُهم من الذاكرة الجماعية.

الكتلة التاريخيّة: استخدمها الجابري لكي يشير إلى أنه في زمن الأمويّين تكتّلت قوى اجتماعيّة معارضة من العرب والعجم، تشمل الفقراء، كما الأغنياء، تحالفت جميعها من أجل قضيّةٍ واحدةٍ: دعمُ الثورةِ العباسيّة على الحكم الأموي. لذلك كان من الضروري استبدال الزوج عرب/ عجم بمفهوم «الكتلة التاريخيّة» التي أصبحت هي «القبيلة» المناهضة للدولة الأموية.

اللاشعور السياسي (L'Inconscient politique): استعار الجابري هذا المفهوم من ريجيس ديبري ليوظّفه في دراسة العقل السياسي العربي، عن طريق تبيئة هذه العبارة لتصبح أكثر انسجاماً مع موضوع الدراسة. يشير إلى أن «اللاشعور السياسي» في المجتمع العربي ليس نتيجة لما هو ديني وعشائري، إنما العكس هو الصحيح،

(٢٣) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٤٥.

أي أن الطائفيّة والتعصّب العشائري هما اللذان يؤسّسان «اللاشعور السياسي»، وبالتالي الفعل السياسي بحدّ ذاته.

اللاشعور المعرفي (L'Inconscient cognitive): لقد اقتبس الجابري مفهوم «اللاشعور المعرفي» عن بياجي ونقله من ميدان علم النفس التكويني إلى ميدان الإبستمولوجيا وعمل على تبيئته. عرّف اللاشعور المعرفي العربي على أن كلّ المفاهيم والتصوّرات والنشاطات الذهنية التي تقوم بتحديد نظرة الإنسان العربي إلى الكون والمجتمع والتاريخ. . . إلخ. وهو يرى أن الزمن الثقافي شبيه بزمن اللاشعور، إنه متداخل ومتموّج، ما يؤدّي إلى تعايش أكثر من مرحلة مختلفة في فكر واحد، وفي بنية عقليّة واحدة، مثلما تتواجد الرغبات المكبوتة المختلفة في اللاشعور النفسي الواحد).

اللاّ مفكّر فيه (L'Impensé): يعني به كلّ ما لم يُتَح للفكر العربي الإسلامي أن يفكّر فيه معتبراً، أن «ما لم يُفكِّر فيه الفكر الإسلامي أهم وأجلّ شأناً مما كان قد فكّر فيه، ومهمّته اليوم كمجدِّدٍ للفكر الإسلامي أن يفتتح تلك القارّة الواسعة من اللامفكر فيه، والتي بقيَت مغلقة زمناً طويلاً. إن اللامفكر فيه، ليس إلاّ تراكماً للمستحيل التفكير فيه في عدّة مراحل متعاقبة من التاريخ (L'Impensable) وذلك لأسباب دينيّة أو اجتماعيّة أو سياسيّة أو غيرها. . .»(٢٤).

المخيال الاجتماعي (L'Imaginaire sociale): استعار هذه العبارة من بيار أنسار، لكي يبني تحديده الخاص بهذا المفهوم قائلاً: «أن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرحُ الخيالي المليء برأسِ مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عددٌ كبيرٌ من رموز الماضي (. . .) إضافة إلى رموز الحاضر و«المارد العربي» والغد المنشود. . . إلخ. وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرّعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكّل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السنّي الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي. . . إلخ».

المدوّنة النصيّة (Corpus): تعني في علم الألسنيّات «مجموعة من العبارات الشفهية واللغوية التي جُمعت لكي تشكّل وحدة ما (. . .). وهذه الوحدة المتجمّعة ترغب في أن تشمل كل العبارات النصيّة التي تلفّظ بها المعلّم (أو النبي). ثم إن هذه

---

(٢٤) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ١٨.

المدوّنة النصيّة رسميّة في حالة الإسلام كما في حالة المسيحيّة أو اليهوديّة. (. . .) إنها واقعة تحت سيطرة السلطة، أي سلطة الخليفة في حالة الإسلام».

المدوّنات النصيّة المفسِّرة: أي كتب التفسير. يرى أركون أنه «يوجد عددٌ من التفاسير بقدرِ ما يوجد عددٌ من المفسِّرين، بل وحتى من القرّاء، القرّاء أيضاً مفسّرون على طريقتهم الخاصّة. وبهذا المعنى فإنه لا يوجد سياجٌ مغلق».

مزاودة محاكاتيّة (Surenchère mimétique): «مصطلح انتروبولوجي حديث من اختراع رينيه جيرار، وهو يعني مزاودة عدّة فئات داخل الأيديولوجيّات نفسها على محاكاة النموذج الأصلي الأعلى (. . .)». إنها «تهدف إلى تجييش المتخيّل الاجتماعي للناس من أجل زجّهم في انتفاضةٍ أو ثورة»[٢٥].

يشير أركون إلى أن تنافس الفِرق الإسلاميّة التي كانت موجودة على الساحة قد أدّى إلى إنتاج ما يسمّيه بالعقول المتنافسة التي تصارعت من أجل السيطرة على السلطة، فحاول كلّ عقلٍ أن يبرهن من خلال المزايدة المحاكاتيّة أنه هو الأقرب إلى فكر النبي وإلى تجربته.

المخيال أو المُتَخيّل (Imaginaire): «هو مجملُ التصوّرات المنقولة بواسطة الثقافة. وكانت هذه الثقافة معمّمة شعبياً في الماضي بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني، وهي اليوم معمّمة شعبياً بواسطة وسائل الإعلام أوّلاً (. . .) ثم بواسطة المدرسة ثانياً».

المستحيل التفكير فيه (L'Impensable): أي «ما هو مستحيلٌ إيضاحه في الفترة ذاتها والبيئة الاجتماعيّة ـ الثقافيّة ذاتها، وذلك إما بسبب محدوديّة النظام المعرفي وطراز العقلانيّة الخاصّة بالنظام الاجتماعي ـ الثقافي الموجود. وإنما بسبب أن الذات المتكلّمة (المؤلّف) كانت قد تمثلت على هيئة رقابةٍ ذاتيّة للإكراهات المتجسّدة بالأيديولوجيا المسيطرة (. . .)، وإما أخيراً بسبب أن توتّر الفكر يصل إلى منطقةٍ ما يستعصي على الوصف والتحديد ومنطقةِ الكثافةِ التي لا يمكن سبرها للكائن. . .».

المغالطة التاريخيّة (Anachronisme): خطأٌ منهجي مهم، لا يكفّ أركون عن التحذير من الوقوع فيه، وهو يكمن في أن يقرأ الباحث نصّاً ما، ينتمي إلى عصرٍ محدّدٍ ويفسّره انطلاقاً من حاجاته هو، وفي الإشكاليّات التي تشغل عصره، أو أيّ عصر آخر.

---

(٢٥) أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص ٤٩ ـ ٥٠.

الممكن التفكير فيه (Le Pensable): إنه «الشيء الذي يمكن إيضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفر» في فترةٍ محدّدةٍ بالنسبة إلى أمّة لغوية معيّنة. يشكّل الممكن التفكير فيه المجال الذي يسمح للعقل بأن يشتغل داخله ولا يجوز تخطّيه.

المنهجيّة السلبيّة: يقصد بها «دراسة كلّ ما يحذفه هذا العقل المؤسِّس والمؤسَّس على هيئة إطلاقيّة ونهائيّة من ساحة اهتمامه رامياً إيّاه في مهاوي البِدع والضلال»[٢٦].

المنهجيّة التقدّمية ـ التراجعيّة (Méthode progressive - regressive): تفترض هذه المنهجيّة كخطوة **أولى**، الرجوع إلى الوراء، إلى الماضي البعيد لمراقبة كلّ التلاعبات التي يتعرّض لها الماضي من قِبل الحاضر. إن العودة إلى الماضي ضروريّة لتحديد كل الأشياء التي انقرضت ولم يَعُد لها أثرٌ، ولتحديد كلّ إنتاج فكريّ قد أُهمِل وطُمس ظُلماً. أما الخطوة **الثانية**، فتكمن في عدم إهمال أثرَ النصوص التأسيسيّة واستمرار فاعليتها في المجتمعات المعاصرة، لأنها لا تزال فاعلة تُسهم في رسم المستقبل وتشكيله.

المنهجيّة الفيلولوجية (Méthode philologique): اعتمد هذه المنهجيّة الاستشراق الكلاسيكي كلّه. فهي «تتمثّل في تحقيق المخطوطات وطباعتها، وقراءة النصوص قراءةً لغويةً تقليديّةً تكتفي بملاحقة التأثيرات التي تتركها النصوص السابقة على النصوص اللاحقة. يرى أركون فيها منهجيّة تقدّم قراءة محدودة، إذ يعتبر «أنه لا يوجد للنص إلا معنىً واحداً»[٢٧].

الموضوعاتيّة التاريخيّة المتعالية (La Thématique historico-transcendantale): هذا المصطلح من إبداع فوكو في كتابه **أركيولوجيا المعرفة**، يعني به تاريخ الأفكار التقليدي كما كان سائداً في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين. لقد انتقد فوكو «الموضوعاتيّة التاريخيّة المتعالية» طارحاً «أركيولوجيا المعرفة» بديلاً منها، أو منهج الحفريّات.

نص رسمي مغلق (Clôture dogmatique close): عبارة تنطبق على «جميع النصوص التأسيسيّة التي قُدِّست (. . .) ورُفِعت إلى مرتبة الذروة العليا للمشروعيّة أو للهيبة». إن النص الرسمي المغلق والناجز «هو مفهوم تاريخي ويدلّ على عمليّات

---

(٢٦) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٩١.

(٢٧) أركون، **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ص ١١٩.

بلورةٍ حصلت تاريخياً». وضعه أركون لكي يحيلنا «إلى مستويات من التعبير، ومحطّات من المعنى، ولحظات تاريخيّة من التوسّع الدلالي والسيميائي»[٢٨].

النظام البرهاني: عندما يستخدم الجابري مصطلح برهان فهو لا يقصد معناه المنطقي ولا معناه العام، إنما يريد الإشارة إلى نظام معرفي تفرّد بمنهج خاص، وبلور نمطاً في التفكير، ورؤيةً محدّدةً للعالم يرتكّزان بشكلٍ أساسٍ على فكر أرسطو. يشير إلى «أن «البرهان» كنظام معرفي بقي متميّزاً، منهجاً ورؤيةً، عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظّف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيّدها عن العالم، عن الكون والإنسان والله، مما جعل منه عالماً معرفياً خاصاً يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما، وبكيفية خاصة مع البيان، في علاقة احتكاك وصدام».

النظام البياني: يعتبر مفكرنا أن أصول النظرة المؤسِّسة للنظام البياني تكمن في اللغة العربية باعتبارها السلطة المرجعية الأساس التي حكمت التفكير البياني. إنه لا يقصد باللغة هنا مجرد أداة للتواصل إنما يرى فيها حاملاً للثقافة العربية. فاللغة التي جُمعت من الإعرابي خلال مرحلة التدوين تفرض العودة إلى عالم الجزيرة العربية في عصر الجاهلية. لذلك فإن مبدأي الانفصال والتجويز اللذين يحكمان الرؤية البيانية للعالم، لا بدّ أن يكون أصلهما في عالم الإعرابي. يشير الجابري إلى أن نظام البياني يرتكز على الاستدلال والتشبيه والقياس، ويستنتج أن الانفصال والتجويز والمقاربة مبادئ ثلاثة أخذها البيانيون من اللغة كما تبلورت داخل الثقافة العربية إبان العصر الجاهلي.

النظام العرفاني: ساد النظام العرفاني طيلة العصر الهلّنستي، فهو عبارة عن منهج في تحصيلِ المعرفة، يُبلور رؤيةً خاصة للعالم، وموقفاً منه. لقد انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية عبر الثقافات التي سادت قبل الإسلام في منطقة الشرق الأدنى. إن العرفان هو معرفة بالأمور الدينية على نحوٍ أرقى من معرفة المؤمنين البسطاء، ومن معرفة اللاهوتيين الذين يعتمدون النظر العقلي.

من المعروف اليوم أن العرفان والعرفانية ظاهرة عرفتها الأديان السماوية الثلاثة، كما الديانات الوثنية، إنها تقوم على «تجنيد الإرادة»، وتجعل منها بديلاً من أجل التوصّل إلى معرفة عميقة بالله وبأمور الدين. يرى الجابري أن ما من

---

(٢٨) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ٣٣٦.

فكرة أتى بها العرفانيون الإسلاميون إلا وتجد أصلها في الأدبيات الهرمسية.

إن اعتماد النفس كطريقٍ إلى معرفة الله، وتهميش دور العقل، وربطه بالإدراك المادي، قال به جميع العرفانيين. من هنا نجد أن الجابري يطلق على الفكر العرفاني صفة «العقل المستقيل» أو «اللامعقول الديني». وهو يرى أن «دمج العلم في الدين والدين في العلم علامة من العلامات البارزة التي يكشف فيها «العقل المستقيل» عن نفسه وهويّته.

النقد الإبستمولوجي: يعتبر الجابري أن الممارسة النقديّة ستفضي حتماً إلى تجديد العقل العربي لأنها سوف تطاول لا محالة البنية الذهنية العربية. إن إضفاء المعقولية على التراث من أجل وضعه في سياقه الزماني ـ المكاني داخل الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وترتيبه منطقيّاً، هو ما يبغي الجابري القيام به من خلال النقد الذي يمارسه. يرى أن «الفكر العربي لا يمكن أن يتجدّد إلا بالممارسة، فالفكر هو جملة ثوابت، هو طريقة عمل تترسّخ في ذهن الإنسان في خلاياه، من خلال ممارساته، (. . .)». إنه على يقين من أن الممارسة النقدية بهدف إضفاء المعقوليّة لا يمكن أن تتمّ إلاّ من خلال الإبستمولوجيا الغربية في سبيل تجاوز غياب العقلانية في كيفيّة التعاطي مع التراث العربي.

نقد العقل الإسلامي (Critique de la raison islamique): يرى أركون أن أهمّ ما يقوم به المفكّر المسلم في مجال نقد العقل الإسلامي يكمن في الانخراط «في تلك المهمّة المرعِبة والمتمثّلة بزحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده في المجال اللاهوتي ـ القانوني الذي حُصِر فيه من قِبل الفقهاء، إلى مجال التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قِبل التراث الإسلامي (. . .)». يقصد أركون أيضاً بنقد العقل الإسلامي، تطبيق شروط التاريخيّة على هذا العقل، وإدخاله حيّز التاريخ.

واقعية أنطولوجيّة (Réalité onthologique): إنها عملية اعتبار الإيمان بعفو الله، والوحي، والمعجزات. . . إلخ، وقائع حقيقيّة لا يمكن التوصّل إلى ضبطها عن طريق الحواس، كما إنها لا تُفسّر انطلاقاً من قانون السببيّة، فهي صحيحة وحقيقيّة أكثر من المعطيات الطبيعيّة.

الوحي (La Révélation): يرى أركون أن الوحي «يعني تحريك التاريخ أو شحنه بطاقةٍ خلاّقة تعلّم الإنسان بأنه كائنٌ وسيط». لم يحصر مفهوم الوحي بالديانات السماوية الثلاث إنما جعله يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة وغيرهم،

بالإضافة إلى مختلف الأصوات الكبرى التي قامت بتجسيد التجربة الجماعية لفئة بشرية محدّدة.

الوعي الممكن (La Conscience possible): يرى فيه أركون أنه «عبارة عن استباق ديناميكي على مستقبل الوعي الحالي (الواقعي)، ولكنّه يمثّل أيضاً مجموعة الممكنات الاحتماليّة التي هي في حالةِ مخاضٍ داخل الوعي الجماعي، والتي لا تتوصّل إلى مرحلة التحقّق على أرض الواقع، لأنه ما من نبيّ ولا من قائدٍ ولا من مجموعةٍ بشريّةٍ كانت قد منحتها كلامها أو كتابتها أو مقدرتها الاستراتيجيّة، أو لأنه لم يتحقّق بالنسبة لها «ذلك التلاقي العفوي والناجح بين إرادة ما ومنعطفٍ تاريخيّ ما»، كما تحقّق بالنسبة لغيرها»[٢٩]. إن الوعي الممكن مفهوم ضروريّ يجب طرحه بهدفِ تحجيم، ولو بشكلٍ نسبي، الوعي التاريخي الذي انتصر. يدعو أركون إلى اعتبار «تاريخيّة القرآن وكأنها انتصارٌ لوعي ممكنٍ على مجموعةٍ أُخرى من الوعي التي كان لها هي الأخرى حظٌ ما في الانتصار أيضاً ولكنها لم تنتصر».

---

(٢٩) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ١٤١.

المراجـــــع

١ ـ العربيـة

كتـب

ابن الرشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي. **تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣)

ـــــ. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤)

ـــــ. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١)

ـــــ. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم والحرية الإختيار في الفكر والفعل**. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٢)

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. بيروت: مكتبة خيّاط، [د. ت.].

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦. ١٥ ج.

ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**. ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. ط ٤. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧.

ـــــ. **الظاهرة القرآنية**. ترجمة عبد الصابور شاهين. ط ٤. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧.

ـــــ. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**. ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٢.

ـــــ. **وجهة العالم الإسلامي**. ترجمة عبد الصابور شاهين. ط ٥. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦.

أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**. ط ٣. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

ـــــ. **النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

أركون، محمد. **الإسلام، الأخلاق والسياسة**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

ـــــ. **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**. ترجمة وإسهام هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥.

ـــــ. **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٣.

ـــــ. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.

ـــــ. **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**. ترجمة هاشم صالح. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٠.

ـــــ. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧.

ـــــ . **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٠.

ـــــ . **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩.

ـــــ . **الفكر العربي**. ترجمة عادل العوا. ط ٣. بيروت: دار عويدات، ١٩٨٥.

ـــــ . **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

ـــــ . **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨. (سلسلة نقد الفكر الديني)

ـــــ . **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.

ـــــ . **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩١. (بحوث اجتماعية؛ ١١)

ـــــ . **نافذة على الإسلام**. ترجمة صيّاح الجهيّم. بيروت: دار عطية، ١٩٩٦.

ـــــ . **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧.

ـــــ ولوي غارديه. **الإسلام الأمس والغد**. ترجمة علي المقلّد. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣.

بغورة، الزواوي. **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

تيزيني، طيب. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**. ط ٢. دمشق: دار دمشق، [د. ت.].

ثامر، فاضل. **اللغة الثانية: في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي** الحديث. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

الجابري، محمد عابد. **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

ـــــ . **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

ـــــ . ـــــ . ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

ـــــ . **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــ . **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

ـــــ . **تكوين العقل العربي**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١. (نقد العقل العربي؛ ١).

ـــــ . **حفريات في الذاكرة من بعيد**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

ـــــ . **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

ـــــ . **الديمقراطية وحقوق الإنسان**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢)

ـــــ . **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦. (سلسة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤).

ـــــ . **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (نقد العقل العربي؛ ٤)

ـــــ . **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. ط ٢ منقحة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ـــــ . **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة ـ صراع الحضارات ـ العودة إلى الأخلاق ـ التسامح ـ الديمقراطية ونظام القيم ـ الفلسفة والمدينة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

ـــــ . **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

ـــــ . **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤

ـــــ . **المسألة الثقافية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١)

ـــــ . **مسألة الهوية: العروبة والإسلام.. والغرب**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣)

ـــــ . **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

ـــــ . **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط ٦. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

ـــــ . **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

ـــــ . ـــــ . ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **أسرار البلاغة**. تحقيق السيّد محمد رشيد رضا. القاهرة: مكتبة القاهرة، [د. ت.].

ـــــ . **دلائل الإعجاز**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٧.

جهامي، جيرار. **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية: دراسة تحليلية نقدية**. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤. (المكتبة الفلسفية)

ـــــ ، سميح دغيم ورفيق العجم. **موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر**. بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠٤. ٢ ج. (سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية)

حرب، علي. **الفكر والحدث**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٧.

ـــــ . **الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

ـــــ . **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

ـــــ . **نقد النص**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

حنفي، حسن. **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**. ط ٤. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٢.

الخروج على الحس المشترك: قراءات في مشروع أركون. البحرين: مركز الشيخ ابراهيم محمد آل خليفة للثقافة والبحوث، ٢٠٠٢.

الخوري، بولس. **التراث والحداثة: مراجع لدراسة الفكر العربي الحاضر: مقدمة عامة ومصادر لاستقصاء النتاج الفكري الحاضر**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣. (دراسات الفكر العربي)

دغيم، سميح. **فلسفة القدر في فكر المعتزلة**. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢.

السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر. **مفتاح العلوم**. ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

السيد، رضوان. **الجماعة والمجتمع والدولة**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

شلحد، يوسف. **بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**. تعريب خليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣. ٢ ج.

طرابيشي، جورج. **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**. لندن: دار الساقي، ١٩٩٣.

ـــــ. **من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠.

ـــــ. **نقد نقد العقل العربي**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦ ـ ٢٠٠٤. ٤ ج.

ج ١: **نظرية العقل** (١٩٩٦).

ج ٢: **إشكاليات العقل العربي** (١٩٩٨)، ط ٢ (٢٠٠٢).

ج ٣: **وحدة العقل العربي الإسلامي** (٢٠٠٢).

ج ٤: **العقل المستقيل في الإسلام** (٢٠٠٤).

عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

ـــــ . **تجديد المنهج في تقويم التراث**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

عبد الرحمن، عبد الهادي. **عرش المقدس**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

عبد اللطيف، كمال. **العرب والحداثة السياسية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.

ـــــ . **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.

العجم، رفيق. **الأصول الإسلامية: منهجها وأبعادها**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

ـــــ . **العرب والفكر التاريخي**. ط ٣. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

ـــــ . **مفهوم الأيديولوجيا**. ط ٥. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢.

غصيب، هشام. **هل هناك عقل عربي؟: قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. نقله إلى العربية كمال اليازجي. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤.

فضل الله، مهدي. **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧.

فوكو، ميشيل. **الكلمات والأشياء**. ترجمة مطاع صفدي وآخرون. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠.

الكوّاز، محمد كريم. **كلام الله: الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢.

محمد، يحيى. **نقد العقل العربي في الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧.

مروّة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. ط ٦. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨. ٢ ج.

المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام. تحقيق فرهاد دفتري؛ ترجمة ناصح ميرزا. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣.

نصّار، ناصيف. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣

هاليبر، رون. **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية**. ترجمة جمال شحيد. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

دوريـــات

أبو عز الدين، أمين. «الدين والعلمنة في طروحات محمد أركون.» **الآداب**: السنة ٤١، العدد ٥، أيار/ مايو ١٩٩٣.

أبي نادر، نايلة. «التاريخية والإسلاميات التطبيقية: قراءة في منهج أركون النقدي.» **حوليات** (كلية الآداب والعلوم الإنسانية، البلمند): العدد ١٢، ٢٠٠٣.

ـــــ . «قراءة في فكر محمد أركون: العلمنة لا تستورد والإسلام عرفها مع المعتزلة.» **النهار**: ٧/ ٤/ ٢٠٠٢.

الأتاسي، محمد علي. «محمد أركون: نحن منغلقون في فلكنا الإسلامي الخاص، وليست لنا نافذة صغيرة ننظر منها إلى جارنا اليهودي أو النصراني.» **النهار** (الملحق الثقافي): ٨/ ٨/ ٢٠٠٤.

أركون، محمد. «مفهوم الشخص في التراث الإسلامي.» ترجمة عبد الله الإدريسي. **فكر ونقد**: السنة ١، العدد ٩، أيار/ مايو ١٩٩٨.

ـــــ . «(مقدمة ابن خلدون).. آخر كتاب فكري مبدع لدى العرب.» أدار الحوار جهاد فاضل. **العربي** (الكويت): العدد ٥٥٠، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤.

البشري، طارق. «حول «العقل الأخلاقي العربي»، نقد لنقد الجابري.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٤، العدد ٢٧٦، شباط/ فبراير ٢٠٠٢.

الجابري، محمد عابد. «التجديد لا يمكن أن يتمّ.. إلاّ من داخل تراثنا (مقابلة فكرية).» حاوره عبد الإله بلقزيز. **المستقبل العربي**: السنة ٢٤، العدد ٢٧٨، نيسان/ أبريل ٢٠٠٢.

ـــــ . «في قضايا الدين والفكر (حوار).» **فكر ونقد**، السنة ١، العدد ٩، أيار/ مايو ١٩٩٨.

حرب، علي. «أوهام الحداثة: قراءة في المشروع الأركوني.» **الاجتهاد: مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي**: السنة ٥، العدد ٢١، [١٩٩٢].

الحلو، كرم. «محمد أركون في «العلمنة والدين»: الوفاق الممكن بين العلمنة والإسلام.» **النهار**: ٢١/ ٧/ ١٩٩٤.

حنوش، مكرم سعيد. «محمد أركون: حقوق الإنسان كانت معروفة في الإسلام.» **النهار**: ١٠/ ٣/ ١٩٩٣.

الخازن، وليم. «محمد أركون نموذج بين العلماء يؤمن بمبدأ حرية الفكر والروح.» **النهار**: ٢٥/ ٨/ ١٩٩٤.

داغر، شربل. «مفكّر «اللامفكّر» فيه.» **النهار**: ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٢.

عبد اللطيف، كمال. «العروي في مرآة الجابري ـ الجابري في مرآة العروي.» **الطريق**: العدد ٢، آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل ٢٠٠٢.

قاسم، قاسم. «محمد أركون، يشدّني إليه.» **النهار**: ٢٢/ ٥/ ١٩٩١.

أطروحة

أبي نادر، نايلة. «مدخل إلى دراسة فكر محمد أركون.» إشراف د. وليد الخوري (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب ـ الفرع الثاني، ١٩٩٤).

٢ ـ الأجنبية

Books

Ansart, Pierre. *Idéologies, conflits et pouvoir*. Paris: Presses universitaires de France, 1977. (Sociologie d'aujourd'hui)

Arkoun, Mohammed. *Arab Thought*. New-Delhi: S. Chand, 1988.

____ . *Aspects de la pensée islamique classique*. Paris: IPN, 1963.

____. *The Concept of Revelation: From Ahl al-Kitâb to the Societies of the Book-Book*. California: Claremont Graduate School, 1988.

____. *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVè/Xè siècle: Miskawayh (320/325-421) = (932/936-1030), philosophe et historien*. Paris: J. Vrin, 1970. (Etudes musulmanes; 12)

____. *Essais sur la pensée islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1973.

____. ____. 3ème éd. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui ; 23)

____. *L'Humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien*. 2ème éd. rev. Paris: J. Vrin, 1982. (Etudes musulmanes; 12)

____. *L'Islam, morale et politique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1986.

____. *L'Islam, religion et société*. Traduit de l'italien par Maurice Borrmans. Paris: Cerf, 1982.

____. *Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 17)

____. *Lectures du Coran*. Tunis: Alif, [1991]. (Collection savoir)

____. *Ouvertures sur l'islam*. Paris: Jacques Grancher, 1989.

____. *La Pensée arabe*. Paris: Presses universitaires de France, 1975. (Que sais-je?; 915)

____. ____. 5ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1995. (Que sais-je?; 915)

____. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24)

____. *Religion et laïcité: Une Approche laïque de l'islam*. L'Arbrelle: Centre Thomas More, 1989.

____. *Rethinking Islam Today*. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, [1987]. (Occasional Papers Series)

____. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Translated and Edited by Robert D. Lee Boulder, CO: Westview Press, 1994.

____. *Traité d'Ethique*. Traduction, introduction, notes du Tahdhîb al-akhlâq de Miskawayh. Damas: Institut d'études Arabes, 1969.

____. ____. Traduction, introduction, notes du Tahdhîb al-akhlâq de Miskawayh. 2ème éd. Damas: Institut d'études Arabes, 1988.

____. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.

____ et Joseph Maïla. *De Manhattan à Bagdad: Au-delà du Bien et du Mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 2003.

Arkoun, Mohammed et Louis Gardet. *L'Islam hier-demain.* Paris: Buchet/ Chastel, 1978. (Deux milliards de croyants)

___. ____. 2ème éd. Paris: Buchet/Chastel, 1982. (Deux milliards de croyants)

Benzine, Rachid. *Les Nouveaux penseurs de l'islam.* Paris: Albin Michel, 2004. (L'Islam des lumières. Spiritualités)

Bourdieu, Pierre. *Les Sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.

Bultmann, Rudolf. *Jésus; mythologie et démythologisation.* Traduit par Florence Freyss, Samuel Durand-Gasselin et Christian Payot; Préface de Paul Ricoeur. Paris: Editions du Seuil, 1968.

Clavel, Maurice. *Critique de Kant.* Avant-propos de Jean-Toussaint Desanti. [Paris]: Flammarion, 1980. (Nouvelle bibliothèque scientifique)

Della Volpe, Galvano. *Critique de l'idéologie contemporaine.* Paris: Presses Universitaires de France, 1976.

Deux épîtres de Miskawayh. édition avec introduction et notes par Mohammed Arkoun. [Damas: Edition critique, BEO, 1961].

Encyclopédie philosophique universelle. Publié sous la direction d'André Jacob. Paris: Presses universitaires de France, 1989-1998. 4 vols.

Vol. 2: *Les Notions Philosophiques* (1990). 2 tomes.

Vol. 3: *Les Oeuvres philosophiques.* 2 tomes.

Eribon, Didier. *Michel Foucault et ses contemporains.* [Paris]: Fayard, 1994.

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines.* [Paris]: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)

Germani, Gino. *Politique, société et modernization.* [Traduit par José-Augusto Albuquerque, Pascal Graulich et Régine Roy]. Gembloux: Duculot; [Paris]: [diffusion DIFFEDIT], 1972. (Sociologie nouvelle. Théories; 5)

Goody, Jack. *La Raison graphique.* Paris: Minuit, 1979.

Gros, Frédéric. *Michel Foucault.* Paris: Presses universitaires de France, 1996. (Que sais-je ?; 3118)

Lacocque, André et Paul Ricœur. *Penser la Bible.* Texte d'André Lacocque traduit de l'anglais par Aline Patte et revu par l'auteur. Paris: Seuil, 1998. (La Couleur des idées)

Lalande, André. *La Raison et les normes.* Paris: Hachette, 1963. (A la recherche de la vérité)

____. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* 13ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

Lefebvre, Henri. *Introduction à la modernité; préludes.* [Paris]: Editions de Minuit, [1962]. (Arguments; 9)

Lévi-Strauss, Claude. *La Pensée sauvage*. [Paris]: Plon, [1962].

Verneaux, Roger. *Le Vocabulaire de Kant*. Paris: Aubier Montaigne, 1967-1973. 2 vols. (Philosophie de l'esprit)

Vol. 1: *Doctrines et méthodes*.

Periodicals

Arkoun, Mohammed. «Comment concilier islam et modernité?. » *Le Monde Diplomatique*: Avril 2003.

____. «La Condition féminine en contextes islamiques. » *Bahithat*: No.9, 2003-2004.

____. «Entre l'islam et l'Occident, tout se passe désormais dans un imaginaire qui nourrit une exclusion réciproque,» Propos recueillis par Henri Tincq. *le Monde*: 5/5/1992.

____. «L'Islam et le renouveau des sciences humaines.» *Chrétien*: 1976.

Beer, Patrice de et Henri Tincq. «Ce ne sont pas les bombes et les bateaux qui vont résoudre toute cette histoire (Interview avec Mohamad Arkoun). » *le Monde*: 6/10/2001.

Critique:April 1872

Islamochristiana. Roma: Pontificio istituto di studi arabi, 1978.

____. Roma: Pontificio istituto di studi arabi, 1983.

____. Roma: Pontificio istituto di studi arabi, 1986.

M. A. R. S. (Monde arabe dans la recherche scientifique) (Paris): No. 5, Automne-hiver 1995.

«Mohammed Arkoun: Passer au crible la pensée islamique. » Interview réalisé par Paul Balta. *Arabies*: No. 13, Janvier 1988.

هذا الكتاب

«ما عنى الباحثة في كتابها تحدد في مسألة المنهج خصوصاً، على أنها ما يضيء العلاقات بين العقل والخطاب، كما تتبدى في كتابات أركون والجابري. وهي، لهذا الغرض، استقصت في البحث عن كتاباتهما، فضلاً عما كتب عنهما، ما يعد في حد ذاته مدونة ثمينة، تُظهر المجهودات الكبيرة التي بذلها هذان المفكران ـ وهما ناشطان في التأليف حتى أيامنا هذه ـ في نطاق اشتغالهما المشترك (الذي يفيض عن معنى الماضي ليتناول أيضاً النظر السياسي في الراهن). وهو لقاء بينهما طلبتْه وحققته بعد أن تنبهت إلى أنهما يجتمعان في ما يختلفان عليه، فبادرت إلى جمع مدونة اللقاء وأجرته، وبالعمل معهما أيضاً في لقاءات جانبية استكملت بها «معاشرتها» (كما تقول) لنصوصهما. فهما يجتمعان في النطاق عينه تقريباً، مع بعض تعديلات في الحدود: إذ تذهب مساعي الجابري إلى ثقافات سابقة على الإسلام، فيما تذهب مساعي أركون صوب متون وثقافات أخرى، مثل المسيحية تحديداً، الماضية أو المعاصرة.

هكذا تناولت في كتابها، في ثلاثة أقسام كبيرة، «خصوصية المنهج» عند أركون (في القسم الأول)، ثم عند الجابري (في القسم الثاني)، مخصصة القسم الثالث والأخير لإجراء مقارنة بين حاصل الجهدين في الميادين المختلفة (بين دينية وسياسية وغيرها)، من دون أن تهمل «تلقي» المشروعين في الفكر المعاصر.»

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٤٠٠١ ٢٠٣٧ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

